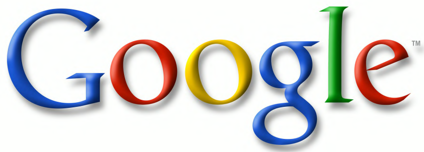
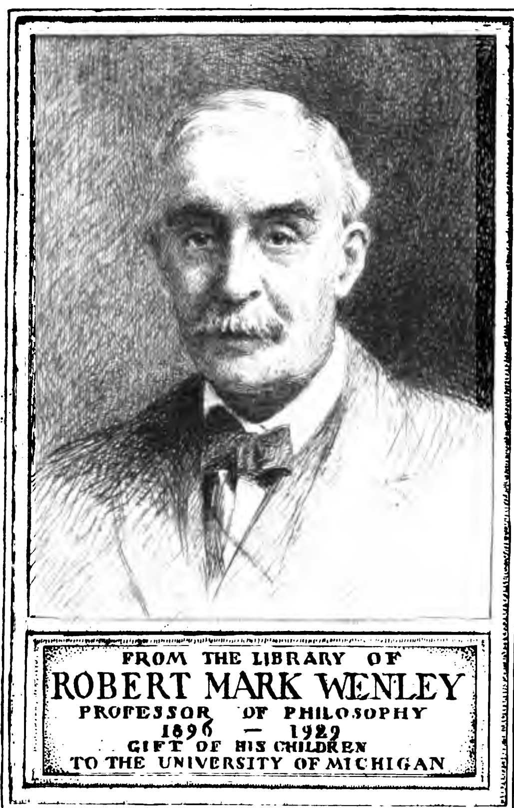
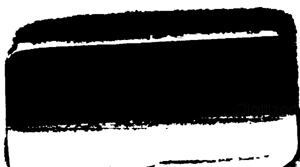



FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN



LES ORIGINES HISTORIQUES

DE LA

THÉOLOGIE DE RITSCHL

PAR

HENRI SCHOEN
licencié en théologie.

> Les productions de l'esprit humain, comme celles de la nature vivante, ne s'expliquent que par leur milieu.
>
> TAINE, *Philosophie de l'art.*



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, rue de Seine, 33.

1893

INTRODUCTION

« Quand l'esprit humain arrive à un tournant de sa route où l'horizon change, il aperçoit sous un nouvel aspect les problèmes religieux comme les problèmes philosophiques. »

A. SABATIER, *Lettre*, dans Aguiléra, *La théologie de l'avenir*, 1885, page VII.

Depuis une vingtaine d'années, une théologie nouvelle a exercé une influence prépondérante sur le développement de la pensée religieuse en Allemagne. Défendue par un maître aussi éminent qu'Albert Ritschl, elle s'est développée avec une rapidité étonnante. Elle a gagné de nombreux partisans. Elle a soulevé des discussions passionnées. Déjà elle a franchi l'enceinte des facultés et elle étend son action sur la prédication évangélique.

« C'est un système, dit l'un des élèves les plus distingués de Ritschl, qui ne se classe dans aucun genre défini, qui dérange les cadres officiellement consacrés,... et auquel les termes si commodes et si indispensables d'*orthodoxe* et de *libéral* sont également inapplicables [1]. »

Loin de s'appuyer sur aucun parti ecclésiastique, la nouvelle école a accusé les libéraux, aussi bien que les orthodoxes, de suivre une fausse méthode. Elle veut se rattacher uniquement au christianisme primitif. Elle a donné aux études

[1] P. Lobstein, *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, Paris, 1883, p. 129.

bibliques une impulsion puissante et prétend comprendre mieux que ses prédécesseurs l'œuvre historique du Christ. Elle se dit seule fille légitime de la Réforme, dont elle a voulu rétablir le vrai principe.

Fière de sa méthode, la jeune école est pleine de confiance en l'avenir. C'est une ardeur, un enthousiasme, qu'on n'avait plus constatés en théologie depuis de longues années. Enivrés par le succès, les disciples célèbrent leur maître comme un libérateur et un réformateur, comme le fondateur de la « théologie de l'avenir. »

Quel est le secret de cet enthousiasme vraiment extraordinaire ?

L'autorité personnelle d'un maître éloquent ne saurait expliquer, à elle seule, une influence aussi considérable. Les ouvrages de Ritschl n'ont rien du ton d'un prophète, rien de l'éloquence populaire de Luther. Ses livres sont difficiles à comprendre quant à la forme plus encore que pour le fond ; ils sont surchargés de notes historiques ou bibliographiques, de raisonnements subtils, de réflexions savantes.

Si la théologie de Ritschl s'est répandue aussi rapidement, ce n'est pas seulement parce qu'elle recherche les applaudissements du « philistin » de la civilisation moderne [1], parce qu'elle est une forme de la maladie religieuse de notre fin de siècle [2] ; ce n'est pas uniquement parce que la jeunesse de notre temps a du goût pour les nouveautés [3], parce que notre génération a fait peu d'expériences religieuses [4]. Ce n'est pas non plus grâce à des formules vagues, susceptibles d'être

[1] « Die ganze (R.) Theologie ist darauf eingerichtet, vor dem modernen Bildungsphilister, soweit dieser nur einigermassen moralisch honett ist, paradieren zu können. » Zahn, *Bem. zu Ritschl's theol. Wissenschaftslehre*. Gotha, 1887, p. 24.

[2] Voir L. Lemme, *Die Prinzipien der R. Theol.* Bonn, 1891, p. 40.

[3] Fr. H. R. Frank, *Zur Theol. A. Ritschl's.* 3e éd. Erl., 1891, p. 35.

[4] Voir P. Kleinert, *Die neue Theol. u. die pastorale Praxis,* dans la revue : *Halte was du hast,* XIV, I. Oct. : 1891, p. 2, 3.

interprétées dans plusieurs sens différents. Toutes ces raisons, invoquées par les adversaires de Ritschl, peuvent avoir contribué à son succès. Elles ne sauraient expliquer l'enthousiasme des jeunes disciples. Ce n'est pas avec des formules à double sens et une politique habile, mais hypocrite, que l'on fonde une école comme celle du théologien de Gœttingue. Il faut d'autres raisons pour réveiller, dans une génération endormie, l'intérêt pour les problèmes religieux.

Les causes véritables du succès de Ritschl sont plus profondes. Si notre dogmaticien a pu grouper autour de lui quelques-uns des esprits les plus distingués de son temps, c'est parce qu'il a su exprimer, *au moment favorable*, tout ce qui murmurait secrètement dans l'air. Un siècle plus tôt, son œuvre eût été impossible. Un demi-siècle plus tard, elle eût été accomplie sans lui.

Au milieu de ce siècle, en effet, tout était admirablement préparé pour l'œuvre que Ritschl allait entreprendre. La morale de Kant avait communiqué à la dogmatique protestante une impulsion nouvelle. Mais déjà les disciples du grand métaphysicien avaient laissé entrevoir les dangers de la philosophie critique, et Lotze s'efforçait de trouver une base plus solide que l'idéalisme de Fichte ou le panthéisme de Hegel. Schleiermacher avait essayé d'opposer une méthode nouvelle à celle des philosophes ; il avait revendiqué un domaine propre pour la dogmatique chrétienne ; mais il avait été infidèle à son point de départ. On ne pouvait tarder à tirer de ce principe les conséquences logiques. Rothe, de son côté, avait construit de séduisantes hypothèses eschatologiques. Mais l'esprit positif des contemporains de Ritschl ne suivait plus le grand dialecticien dans les élans de son imagination poétique. Baur enfin avait fait faire un grand pas à la théologie biblique. Ses exagérations elles-mêmes avaient provoqué une réaction salutaire.

Au moment où paraissent les premiers ouvrages de Ritschl, les travaux exégétiques ont rendu possible l'histoire de l'Eglise primitive. Le siècle apostolique est l'objet d'études de plus en plus approfondies, et, des plus anciens documents de l'Eglise chrétienne, se dégage, avec une clarté toujours plus vive, la grande figure du Christ historique. Les *Vies de Jésus* deviennent de plus en plus nombreuses. Partout on éprouve le besoin de s'appuyer sur les grands faits chrétiens, d'avoir recours à une méthode positive.

Toutes ces aspirations, encore vagues et confuses, étaient pour ainsi dire latentes chez les jeunes théologiens du milieu de ce siècle. Les longs efforts de la critique, s'attaquant à tous les dogmes, passant au crible les documents bibliques, leur inspiraient une certaine méfiance pour la dogmatique traditionnelle. Les désillusions d'une longue alliance avec la métaphysique les rendaient craintifs à l'égard de la philosophie. Au milieu des théories les plus contradictoires, les esprits religieux ne savaient de quel côté se ranger. Ils sentaient vaguement que l'histoire devait offrir à la théologie une base plus solide que les spéculations à priori. Mais ils craignaient de donner à leurs aspirations religieuses une forme nouvelle, parce qu'ils n'avaient pas appris à distinguer entre le dogme qui se renouvelle et la foi qui reste éternellement la même.

Qu'un homme se lève et donne à ces aspirations une expression précise et vigoureuse, et l'on verra se ranger autour de lui beaucoup de théologiens qui n'avaient pu trouver la satisfaction de leurs besoins religieux ni dans l'orthodoxie traditionnelle, ni dans le positivisme matérialiste.

Telle est l'œuvre que Ritschl s'est efforcé d'accomplir.

A ceux qui étaient découragés par les attaques de la critique, il affirme que la foi et le salut sont indépendants des résultats de nos recherches historiques. Aux théologiens fatigués des querelles dogmatiques, il présente un christianisme

dégagé de toute métaphysique étrangère. Aux savants tremblant de voir la théologie succomber sous les attaques des sciences positives, il montre une voie où toute collision avec les sciences naturelles devient impossible. A des élèves passionnés pour l'histoire, il dévoile le développement de l'église primitive. Aux chrétiens timides il dit : Dieu n'a jamais été irrité contre vous, il vous annonce que vous pouvez revenir à lui. Aux pessimistes blasés il crie : Travaillez à l'avancement du règne de Dieu, réunissez-vous pour l'œuvre commune ; la doctrine sans la vie chrétienne n'est rien. A une jeunesse ardente il montre les moyens d'agir sur les hommes de notre temps. Dans un siècle avide de liberté et d'égalité, il fonde une « théologie sociale » qui fait disparaître l'individu dans la masse.

Cette œuvre, Ritschl a su l'accomplir, non en créant de toutes pièces un système absolument nouveau, mais en prenant, chez ses prédécesseurs, ce qui lui paraissait de nature à satisfaire les aspirations religieuses de ses contemporains. Sa théologie est loin d'être le fruit d'une génération spontanée, sans lien avec les systèmes antérieurs. Elle nous apparaît, au contraire, comme le résultat d'une longue préparation, comme un anneau important dans l'évolution de la pensée religieuse en Allemagne.

M. Harnack l'a remarqué, avec beaucoup de raison, à la fin de sa belle histoire des dogmes, le système de Ritschl est le fruit des travaux de la théologie évangélique pendant deux cents ans [1]. M. Otto Ritschl le reconnaît, lui aussi, la dogmatique de son père « repose sur les épaules de nombreux précurseurs [2], » et M. Lobstein écrivait, il y a quelques mois : « Une étude détaillée des *racines* du système jetterait certainement sur ce dernier une lumière vive et nouvelle... la

[1] *Dogmengeschichte*, Fribourg en Brisgau, 2e édit., 1890, III, p. 762.

[2] O. Ritschl, *A. Ritschls Leben*, I, Fribourg en Brisgau, 1892, p. 243.

mesure et les limites de l'originalité de la théologie de Ritschl, peut-être aussi sa vitalité future et l'avenir qui l'attend, ne peuvent être jugés et appréciés que par une méthode historique [1]. »

Cependant, parmi les centaines de volumes, brochures, articles que la théologie de Ritschl a suscités en Allemagne, en France, en Suisse, en Angleterre, en Amérique, en Hollande, ce travail historique est le seul qui n'ait pas été fait encore. Sauf quelques indications fort justes de M. Pfleiderer, dans son bel ouvrage sur la théologie allemande [2], on n'a pas montré, chez les prédécesseurs de Ritschl, les racines du système nouveau. On n'a pas étudié la filiation historique des idées essentielles.

Bien plus, quelques critiques ont présenté la théologie du maître de Gœttingue comme un système isolé, « n'ayant ni père, ni mère, ni généalogie [3]. »

Cette erreur n'a fait que s'accentuer, en France surtout, depuis la traduction très consciencieuse de M. Aguiléra [4], jusqu'à l'intéressante thèse de M. E. Bertrand [5].

On a séparé Ritschl de ses prédécesseurs et de ses contemporains. On l'a arraché violemment au milieu historique auquel il était intimement uni. On l'a placé ainsi sur un piédestal isolé.

En suivant cette méthode, non-seulement on ne pouvait expliquer le secret de son influence, mais encore on ne comprenait pas l'évolution de sa pensée.

[1] *Theol. Lit.-Zeit.*, 20 février 1892.

[2] *Die Entwicklung der protest. Theol....* Fribourg en Brisgau, 1891, p. 228 sq., cf. aussi F. Kattenbusch, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, Giessen, 1892.

[3] Voir la critique du livre de M. E. Bertrand, par M. E. Ménégoz, dans le *Témoignage* du 11 juillet 1891.

[4] *La Théologie de l'avenir, exposé et critique de la théol. d'A. R.*, par J. Thikötter, Paris, 1885.

[5] *Une nouvelle conception de la rédemption,...* Paris, 1891.

La dogmatique de Ritschl, en effet, est une théologie vécue. L'auteur a traversé toutes les crises de la pensée religieuse à son époque. Tour à tour partisan de Hegel, de Baur, de Kant, de Lotze, il a subi l'influence des plus grands esprits de son temps. Historien dans l'âme, il a étudié tous les grands systèmes antérieurs et contemporains.

Cette influence s'est rarement exercée par une action directe et personnelle. Notre dogmaticien a plus d'une fois déclaré que les professeurs dont il a suivi les cours n'ont exercé, sur sa théologie définitive, qu'une action insignifiante [1].

A Bonn, où Ritschl commença ses études (1839-41), Nitzsch fit tout d'abord sur lui une grande impression [2]. Le jeune étudiant put apprendre à l'école de ce théologien une méthode historique et positive, des règles de morale sévère. « Tout d'abord, dit-il, je marchai allègrement (*rüstig*) dans les sentiers que Nitzsch me désignait [3]. » Mais bientôt il se détourna de ce premier guide « pour s'asseoir aux pieds d'autres maîtres. »

Les autres théologiens que Ritschl entendit à Bonn, Bleek, Sack, Kinkel et le philosophe Brandis n'exercèrent sur lui aucune influence décisive et durable.

A Halle, où il continua ses études (1841-43), Ritschl subit l'influence de la philosophie hégélienne, à laquelle il fut initié par les philosophes Erdmann et Schaller. Il reçut de ces derniers « la forme de sa pensée [4], » c'est-à-dire une méthode, et l'art d'exprimer ses idées, mais « sans jamais s'assimiler entièrement la philosophie de l'absolu [5]. »

Parmi les autres professeurs de Halle, Tholuck n'exerça une action personnelle sur Ritschl que pendant quelques mois. Le

[1] Nous devons ce renseignement et quelques-uns de ceux qui suivent à l'obligeance de M. Otto Ritschl. Voir aussi *A. Ritschls Leben*, I.

[2] *Ibid.*, I, p. 24. — [3] *Ibid.*, I, p. 429. — [4] *Ibid.*, p. 47, 70. — [5] *Ibid.*, p. 49.

jeune étudiant lui reprochait de voiler les idées scientifiques sous des images poétiques et de pratiquer un éclectisme arbitraire [1]. Il se sentit « mal à l'aise » (*unheimlich*) à ses cours et cessa de les suivre.

Gesenius réussit, mieux que Bleek, à lui inspirer du goût pour la langue de l'Ancien Testament [2], mais c'est un autre hébraïsant qui lui fournit plus tard les bases exégétiques de sa théorie de la rédemption. Thilo, C. Schwarz, J. Müller n'exercèrent que peu d'influence sur la dogmatique définitive de Ritschl. Nous retrouverons les noms des deux derniers dans nos chapitres sur le royaume de Dieu et sur la rédemption.

Après son examen de candidat (1843), Ritschl passa six mois à Heidelberg (1845) ; mais son sens pratique, ce qu'il appelait « la tendance raisonnable de son esprit [3], » l'empêcha d'adopter les constructions dialectiques de Rothe.

La seule influence importante que Ritschl ait subie de la part de ses maîtres est celle de Baur, auquel il se rattacha pendant plusieurs années. Déjà à Halle, il étudiait le grand ouvrage de ce dogmaticien sur la rédemption [4]. En 1845, il arrive à l'Université de Tubingue, qui lui apparaissait depuis longtemps comme une « terre promise [5]. » L'école de Baur est à l'apogée de sa puissance. Ritschl est séduit. Pour l'histoire, pour la critique biblique, il adopte la plupart des conclusions de l'école de Tubingue.

Mais cette influence de Baur tombe en dehors de ce qu'on pourrait appeler la *période classique* de la dogmatique de Ritschl. Elle est sensible surtout dans l'opuscule sur l'*évangile de Marcion* (1846) et dans la première édition des *Origines de l'ancienne église catholique* (1850). Ritschl conservera la méthode historique de l'école de Tubingue, son ardeur

[1] *A. Ritschls Leben*, I, p. 51, 52. — [2] P. 53. — [3] *Meine verständige Richtung*, *ibid.*, p. 430. — [4] P. 55. — [5] Lettre du père de Ritschl, 19 sept. 1845, *ibid.*, p. 105.

pour la critique des sources. Mais bientôt il aboutira à des résultats bien différents. Depuis le commencement de ses cours à l'Université de Bonn, la divergence s'accentue de plus en plus, et, dès la seconde édition des *Origines* (1857), la rupture est complète.

Les influences durables, celles qui ont laissé une trace profonde dans sa théologie définitive, notre dogmaticien les a subies par les livres. Il semble que sa personnalité puissante ait pu s'assimiler plus facilement ce qu'il étudiait dans le silence du cabinet que ce qu'il entendait dans des cours. Kant et Schleiermacher, dont il étudia les systèmes déjà à Halle, Lotze, son collègue de Gœttingue, Diestel, son ami de Bonn, Hofmann, dont il commenta le grand ouvrage avec ses premiers élèves, Schneckenburger, dont il cite souvent les travaux historiques, Menken et Theremin, dont il aimait les ouvrages aussi pratiques que scientifiques, les rationalistes enfin, dont il se rapproche quelquefois, voilà, outre les réformateurs et les écrivains bibliques, les maîtres du théologien de Gœttingue.

Ce sont les rapports de Ritschl avec ces philosophes et ces théologiens que nous nous proposons d'étudier, laissant de côté la partie exégétique de son œuvre, à laquelle M. O. Pfleiderer a consacré un article très remarquable [1], et les rapports avec les réformateurs, qui ont été étudiés déjà avec talent par MM. G.-C.-A. Schulze [2], A. Muller [3], Frank [4], Th. Harnack, Luthardt, H. Schmidt [5], etc.

[1] *Jahrbücher für protestantische Theologie*, décembre 1889.

[2] G.-C.-A. Schulze, *Pietismus, Ritschl'sche Theol. u. Lutherthum*. Hanovre, 1890.

[3] A. Muller, *Das gute Recht der evangelischen Lehre von der Unio mystica u. ihre Befehdung durch R. u. s. Schule*, 1888.

[4] Fr.-H.-R. Frank, *Zur Theol. A. Ritschl's*, 3e édit., Erlangen, 1891.

[5] Nous ne nous dissimulons pas que les disciples de Ritschl nous reprocheront peut-être de n'avoir pas étudié tout d'abord les rapports de la dogmatique de

Nous laisserons également de côté la première période de l'évolution de Ritschl, que nous venons d'esquisser, pour nous occuper surtout de son système définitif, tel que nous le trouvons dans les trois éditions de *Justification et Réconciliation* et dans les ouvrages de la même époque (1870-1891).

Même dans cette période restreinte, nous serons plus d'une fois obligé de constater une évolution dans la pensée de notre auteur. Bien des passages de la dernière édition de son grand ouvrage dogmatique ne peuvent s'expliquer que comme les restes d'une opinion antérieure, dont l'auteur n'a pas eu le temps d'effacer toutes les traces : véritables blocs erratiques, ils subsistent dans la dernière édition pour le plus grand embarras des critiques.

Nous ne nous dissimulons pas les difficultés considérables de notre travail, même ainsi limité.

Rien n'est plus délicat que de déterminer les influences secrètes qu'un grand homme a subies. Il est tout un côté de la vie intime du penseur qui nous échappe. Ritschl surtout n'aimait pas à communiquer les secrets de sa vie religieuse même à ses meilleurs amis. Lorsqu'un homme de génie emprunte une idée à l'un de ses prédécesseurs, il est difficile d'affirmer qu'il n'y fût pas arrivé de lui-même. S'il l'emprunte, c'est souvent qu'elle correspondait à ses propres sentiments. Car autrement, pourquoi emprunte-t-il telle idée et abandonne-t-il telle autre ? D'autres fois, il est difficile de décou-

Ritschl avec la Bible et avec les réformateurs. En effet, le théologien de Gœttingue a souvent prétendu que sa théologie était essentiellement *biblique* et *luthérienne*. Mais l'exégèse de Ritschl nous a paru définitivement jugée par M. Pfleiderer ; même en France, il était d'autant moins nécessaire de refaire le travail de ce théologien que M. E. Bertrand en a reproduit très fidèlement les principaux arguments. Quant aux rapports avec les réformateurs, M. Pfleiderer écrivait avec raison dès 1891 (*Die R. Theol.*, p. IV-V) : « J'ai trouvé que d'autres ont montré la distance qui sépare Ritschl de Luther *avec une évidence qui ne laisse rien à désirer.* »

vrir où un auteur a trouvé tel détail. Souvent un passage perdu dans un gros volume a suggéré une idée qui nous paraît originale.

Aussi ne nous sommes-nous pas proposé de rechercher, jusque dans les moindres détails, *toutes* les idées que notre auteur peut avoir trouvées chez l'un ou l'autre de ses prédécesseurs ou de ses contemporains. Ce que nous avons tenté, c'est de montrer, *pour les grandes thèses* de la dogmatique de Ritschl, le point où l'on était arrivé avant lui et ce qu'il y a ajouté de nouveau.

Quelles sont ces grandes lignes qui forment pour ainsi dire la charpente du nouveau système ?

A la base de la dogmatique de Ritschl, nous avons une *théorie de la connaissance*, qui nous donnera l'explication de plusieurs traits caractéristiques de son système. De ces *prémisses philosophiques* (ch. I) découle une *méthode théologique* d'un caractère spécial (Ch. II). Ritschl applique celle-ci à l'étude de l'*idée de Dieu* (ch. III) et à celle de la *personne du Christ* (Ch. IV). Au centre même du système, nous trouvons l'idée directrice du *royaume de Dieu* (Ch. V). En face de ce royaume du bien, se dresse le *royaume du péché* (Ch. VI). La révolte de l'homme contre Dieu devra être apaisée ; le terme et le but de la religion chrétienne sera la *réconciliation* du pécheur avec son Père céleste (Ch. VII).

Tel est le plan que nous avons à suivre. Sur chacun de ces grands points, nous examinerons rapidement les résultats des prédécesseurs de Ritschl pour déterminer en quoi consiste l'originalité de celui-ci.

Les quelques mots de notre auteur sur l'*eschatotogie* rentreront facilement dans le chapitre sur le royaume de Dieu (ch. V), et l'*Eglise* sera l'une des conditions essentielles de la réconciliation (Ch. VII).

L'appréciation des résultats de la théologie de Ritschl sera réservée pour la conclusion. Elle sera très brève. En montrant les sources du nouveau système, nous n'avons voulu ni le rabaisser, ni en faire une apologie. Une apologie, — l'œuvre de Ritschl n'en a plus besoin ! Des critiques, — on n'a pas attendu la mort de l'auteur pour en faire pleuvoir sur lui.

Notre but a été surtout un but historique. Mais il est certain que cette étude impartiale nous a rendu plus indulgent que nous ne l'étions tout d'abord pour quelques-unes des lacunes de la théologie de Ritschl. Lorsqu'on voit les efforts de notre auteur pour fondre, en un système harmonieux, les éléments multiples qu'il trouvait épars chez ses contemporains, lorsqu'on le voit corriger, compléter, transformer ses affirmations premières, lorsqu'on songe que la mort l'a surpris avant que tel ou tel point de sa doctrine fût arrivé à son complet développement, on hésite à arracher une affirmation isolée à l'ensemble de cette évolution historique et à en tirer des conséquences faciles à condamner.

Alors même qu'on aboutit à des conclusions différentes de celles de Ritschl, on se sent rempli de sympathie pour cet homme qui, au milieu de circonstances souvent difficiles, n'a pas cessé un seul jour de consacrer toutes ses forces à l'accomplissement de sa tâche.

Ceux qui veulent écrire l'histoire avec l'impassibilité absolue d'un naturaliste ou d'un astronome nous le reprocheront peut-être. Selon nous, la vraie méthode historique est différente. Pour comprendre une théologie issue de crises profondes, il faut l'étudier en lecteur sympathique ; pour pénétrer dans la vie religieuse d'un homme, il faut que nos cœurs battent, au moins dans une certaine mesure, à l'unisson du sien. M. W. Herrmann l'a remarqué avec beaucoup de raison, un auteur qui ne saurait pas *vivre de la vie* de ses personnages

« pourrait écrire une histoire des costumes, jamais une histoire des hommes [1]. »

Telle est la méthode que nous nous efforcerons de suivre dans cette étude, heureux si ce travail pouvait contribuer en quelque façon à l'avancement de ce règne de Dieu, que Ritschl a prêché toute sa vie.

[1] W. Herrmann, *Der evangelische Glaube und die Theologie A. Ritschls; Rektoratsrede.* Marbourg. 1890, p. 29.

CHAPITRE PREMIER

LES PRÉMISSES PHILOSOPHIQUES DE LA THÉOLOGIE DE RITSCHL

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

« Il n'y a pas de loi historique plus certaine que celle de la dépendance et de la solidarité réciproque de la philosophie et de la théologie. »

A. SABATIER, *Lettre*, dans Aguiléra, *La théologie de l'avenir*, page VII.

Une bonne théologie repose sur une philosophie quelconque. Si la dogmatique a droit au titre de science, elle suppose une théorie de la connaissance [1]. Aussi le théologien de Gœttingue est-il loin de rejeter toute métaphysique, comme quelques passages de ses premiers ouvrages l'ont fait supposer à tort [2]. Dès la seconde édition de *Justification et Réconciliation*, l'auteur ajoute à l'exposé des « *fondements scientifiques* » de sa dogmatique un résumé de sa *théorie de la connaissance* (p. 16-25). Il prétend s'appuyer sur le système

[1] Voir Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3e édit., Bonn, III, 1888, p. 16. Pour abréger, nous citerons les trois volumes de la dernière édition de cet ouvrage par les chiffres romains I, II, III; les deux éditions antérieures (1870-1874 et 1882-1883) seront désignées par des chiffres arabes ajoutés aux précédents : I^1, III^2, etc. De même *Th. et M.*, sans autre indication, = Ritschl, *Theologie und Metaphysik*, 2e édit., Bonn, 1887; *U.*, = Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, 4e édit., Bonn, 1890.

[2] Voir, par exemple, III^1, 179, 181, cf. *Th. et M.*, 1re édit., 1881, p. 9-10.

de Lotze, qu'il combine en réalité avec celui de Kant, et qu'il oppose à la théorie platonicienne.

La *critique de Kant* et la *méthode expérimentale de Lotze*, telles sont les deux sources de la théorie de Ritschl. Peut-être y aura-t-il dans cette synthèse plus d'originalité que l'auteur lui-même ne le pense ?

I

LES BASES CRITIQUES DE LA DOGMATIQUE DE RITSCHL

(KANT)

La critique de Kant ne marque pas seulement le commencement d'une philosophie nouvelle. Elle est aussi le point de départ d'une crise théologique qui n'est pas terminée encore, et qui seule pourra nous expliquer le caractère et l'évolution de la dogmatique de Ritschl.

Longtemps la théologie chrétienne s'était appuyée sur la théorie platonicienne de la connaissance. On croyait pouvoir connaître, non seulement quelques-unes des qualités des choses, mais *la chose* elle-même, abstraction faite de ses rapports multiples avec nous. (Cf. III, 19.) HUME, déjà, a montré ce qu'il y a d'illusoire dans cette prétention. En face du scepticisme, auquel aboutissaient les disciples du philosophe anglais, KANT veut assurer à la connaissance un domaine sûr et inébranlable. C'est pour cela qu'il en montre les limites. Sa critique n'est donc pas issue du désir de renverser les idées traditionnelles, mais du besoin de trouver une base solide, échappant au scepticisme du dix-huitième siècle. « J'ai perdu mon temps pour le gagner. J'ai combattu

mon lecteur pour lui être utile [1]. » Détruire « les illusions de la fausse science qui enivre la raison [2], » voilà le but véritable du philosophe de Kœnigsberg.

Nous verrons le même désir donner naissance à la théologie de Ritschl.

Kant a enseigné, non seulement à Ritschl ou à Lotze, mais à tous les philosophes de ce siècle, à distinguer entre la chose, telle que nous la percevons par les sens, et la chose, telle qu'elle *est*, indépendamment de nos sensations [3].

Selon lui, notre faculté de connaître s'exerce de deux façons : par les sens qui reçoivent des impressions des choses, par la raison qui conçoit des idées. Les conditions indispensables aux sens, pour percevoir un objet quelconque, sont les *formes du temps et de l'espace.* Les idées nécessaires à la raison, pour se représenter les objets perçus, sont les *catégories* de cause, de substance, d'unité, de pluralité, etc. L'espace et le temps, aussi bien que les catégories, sont donc uniquement les conditions *subjectives* de notre faculté de connaître. Indépendamment de ces formes de la perception ou de l'entendement, la chose en soi reste inconnaissable pour nous. Nous ne pouvons rien affirmer à son sujet, si ce n'est que nous recevons d'elle l'impression que nos sens perçoivent [4].

Nous avons là déjà, formulée d'une façon scientifique, la doctrine de la relativité de la connaissance, que le théologien de Gœttingue appliquera à la dogmatique chrétienne.

[1] *Träume eines Geistersehers,* 1 766, II^tes Hauptstück, dans l'édition Rosenkranz et Schubert, Leipzig, 1838, VII, p. 99.

[2] *Ich vertilgte den Wahn und das eitle Wissen, welches den Verstand aufbläht.* (*Ibid.*, p. 99.)

[3] Voir *Lettre à Tieftrunk,* édit. Ros. et Sch., XI, p. 186.

[4] *Critique de la raison pure,* édit. Ros. et Sch., II, p. 199, 210, 314, sq.

On pressent combien il sera facile de donner à ces idées une expression religieuse, en affirmant que jamais la raison humaine ne peut arriver à une connaissance adéquate des objets de notre foi, et qu'une révélation divine a été nécessaire pour nous éclairer sur l'existence et la nature de l'âme, de Dieu, du bien, de la vie future.

Après avoir limité toute connaissance scientifique au monde des phénomènes, Kant tente de rétablir, dans le domaine de la *raison pratique,* la valeur des idées qu'il avait déclarées naccessibles à la raison pure.

La loi morale nous apparaît comme inséparable de notre conscience. C'est un fait qui s'impose. Puisqu'elle détermine notre volonté, elle suppose la liberté. Sous l'impulsion de l'*impératif catégorique* de la loi morale, l'homme se sent *obligé* de faire usage de cette liberté pour réaliser le souverain bien, c'est-à-dire l'union de la vertu suprême et de la félicité parfaite. L'obéissance à la loi morale, telle est l'« essence même » du souverain bien[1]. Mais jamais, dans le monde sensible, cette obéissance ne se manifeste pleine et entière. Elle ne peut être réalisée que par un développement infini. De là la nécessité d'admettre l'immortalité de l'âme. Celle-ci est, comme la liberté, un *postulat de la raison pratique.* Il en sera de même pour l'idée de Dieu. (Ch. III.)

Ainsi, les idées les plus élevées, qui étaient *transcendentales* pour la raison pure, s'*imposent* à la raison pratique : elles n'ont aucune valeur scientifique ou théorique, elles n'ont qu'une valeur morale. Nous sommes obligés d'*admettre* que ces idées ont une réalité objective, mais nous ne pouvons connaître ni leur nature en soi, ni leurs attributs. Elles res-

[1] *Critique de la raison pratique,* Riga, 1797, p. 219, 220-223, 240-243. Dans l'édit. Ros. et Sch., VIII, p. 242 sq., 258 sq., 260 sq. ; cf. *Grundlegung zur Metaph. der Sitten,* 1785.

tent, au fond, une *hypothèse nécessaire* de la morale. L'impulsion puissante qui les impose à notre esprit, Kant l'appelle, avec Wolff, *das Begehrungsvermögen*, la puissance de désirer ou de vouloir.

Nous avons dans ces jugements de la raison pratique comme un premier pressentiment des célèbres *Werthurtheile* ou *jugements de valeur*, qui joueront un rôle capital dans toute la théologie de Ritschl [1].

Ce qu'il nous faut retenir surtout de la critique de Kant, c'est la séparation radicale entre le domaine de la raison pure et celui de la raison pratique, entre la connaissance des vérités scientifiques et celle des postulats de la loi morale ; c'est aussi la nécessité de ramener la religion à la morale, nécessité qui est, pour Kant, la conséquence de cette séparation.

Car nous retrouverons ce dualisme et cette primauté de la morale à travers toute la dogmatique de Ritschl. Malgré les efforts très sensibles du théologien de Gœttingue pour échapper à cette double conséquence du système kantien, il sera obligé d'y revenir sans cesse, tant sa propre théorie est restée sous l'influence de la philosophie critique.

Les successeurs immédiats de Kant paraissent avoir exercé peu d'influence sur le théologien de Gœttingue. Souvent nous verrons Ritschl approcher de l'idéalisme de Fichte ; mais cela paraît être un effet de la logique interne du système kantien, bien plutôt que le résultat d'une influence directe de ce phi-

[1] Nous n'avons pas encore d'expression française correspondant à celle de *Werthurtheil*. La traduction de *jugement de valeur*, que nous devons aux cours de M. le professeur Ménégoz, nous a paru plus juste que celle de jugement *qualificatif* ou *appréciatif* (Emery, Bertrand), qui risque de donner une idée inexacte ou incomplète. Nous avons aussi entendu employer les termes de jugement d'*intérêt* et de jugement *ad valorem*. Ce dernier, qui rendrait assez bien l'idée, pourrait être assimilé aux termes de jugements *a priori* et *a posteriori*.

losophe. Notre dogmaticien parle très rarement de Fichte. Il ne le nomme même pas dans le troisième volume de *Justification et Réconciliation*. A peine lui consacre-t-il deux pages dans son ouvrage historique. (I, 567, 568.) On a voulu y voir une intention. Pour nous, nous préférons admettre que la même loi historique, qui a conduit les disciples de Kant du criticisme à l'idéalisme absolu, a poussé Ritschl, presque fatalement, de la relativité de la connaissance scientifique à un subjectivisme plus ou moins complet.

Dans tous les cas, nous n'aurons pas besoin des ouvrages de Fichte pour poser les fondements du système de Ritschl.

II

LES ÉLÉMENTS POSITIFS DE LA THÉORIE DE RITSCHL

(LOTZE)

Parmi les philosophes de l'école kantienne, le seul qui ait exercé sur Ritschl une influence décisive est LOTZE, son collègue et ami de l'Université de Gœttingue. Ritschl déclare formellement lui emprunter sa théorie : « Il y a, dit-il, dans l'histoire de la philosophie européenne, trois doctrines de la connaissance.... La première est celle de Platon. La seconde est celle de Kant. La troisième est celle de Lotze. *Je l'adopte.* » (*Welchem ich zustimme*, III, 20.)

Il nous faut donc étudier cette troisième théorie de la connaissance, pour voir quelle forme particulière Ritschl a donnée à la doctrine de Lotze.

Loin d'être une apparition isolée dans l'histoire de la métaphysique, la théorie de Lotze a sa place marquée dans le

développement de la pensée philosophique en Allemagne elle est née de la critique des systèmes précédents, qu'elle déclare insuffisants, et qu'elle prétend corriger.

En effet, la *Critique de la raison pure* avait rendu impossible le réalisme strict des disciples de Platon. Mais, du fait que nous ne pouvons arriver à une connaissance adéquate de la *chose en soi*, on en était venu à douter de son existence elle-même. Ceux des disciples de Kant qui n'avaient pas abouti au panthéisme, avaient insensiblement glissé vers un idéalisme absolu. Cependant, ici encore, le problème de la connaissance n'était pas résolu. La régularité des phénomènes provoquait nécessairement les questions suivantes : quelle est la cause de cette uniformité ? comment se fait-il que, tous, nous percevons les choses de la même façon ? Au lieu d'étudier la chose, abstraction faite des phénomènes, au lieu de la reléguer dans le domaine de l'inconnaissable ou de nier qu'elle existe, étudions-la *dans ses rapports avec nous*.

C'est là une tendance qui apparaît chez plusieurs auteurs à la fois, dès que les disciples de Kant eurent tiré les dernières conséquences du criticisme.

Dès 1841, Lotze formula cette méthode nouvelle de la façon suivante :

« Nous ne pouvons étudier que ce qui est en rapport avec nous ou entre en rapport avec nous par le fait même que nous l'étudions. Nous ne pouvons détruire ce mot : DANS LEURS RAPPORTS AVEC NOUS. » *(Dieses* FÜR UNS SEIN *können wir nicht tilgen, denn wir können das nicht betrachten, was nicht für uns wäre oder durch die Betrachtung würde* [1].)

[1] Hermann Lotze, *Metaphysik*, Leipzig, 1841. Il importait de recourir ici à ce premier exposé de la métaphysique de Lotze, devenu assez rare. Dans la suite de cette étude nous citerons de préférence l'ouvrage auquel Ritschl renvoie le plus souvent : *System der Philosophie*, 2e partie ; *Metaphysik, drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*. Leipzig, 1879.

Etudier ce que les objets de notre connaissance sont pour nous, c'est chercher à apprécier leur utilité. Nous avons là, très nettement décrits, les jugements *de valeur* de Ritschl, dont les jugements pratiques de Kant nous ont paru être le point de départ.

Dans ce programme de Lotze, il y a déjà une façon nouvelle de considérer le monde extérieur, une méthode qui contient en germe une métaphysique et une dogmatique nouvelles. Car la conséquence de ce principe est le dernier mot de la *Métaphysique* de Lotze :

« Le vrai commencement de la métaphysique ne doit pas être cherché dans celle-ci, mais dans l'éthique [1]. »

La morale, principe initial et directeur de la métaphysique, voilà le terme auquel aboutit la théorie de Lotze. La morale, principe initial et directeur de la dogmatique, tel sera aussi le trait caractéristique de la théologie que nous allons étudier.

Nous retrouverons ici la grande loi historique de la solidarité de la philosophie et de la théologie. Ceux-là même qui prétendent le plus s'affranchir de toute dépendance de la métaphysique la suivent de près ou de loin dans ses évolutions multiples.

La méthode générale de Lotze, telle qu'il l'a esquissée dans son ouvrage de 1841, nous fournira la base de la théorie de Ritschl. Mais, dès que le métaphysicien approfondit le problème de la connaissance pour en donner une solution nouvelle, le théologien cesse de le suivre. Pour apprécier l'originalité de Ritschl, il faut donc pénétrer plus avant dans le système de Lotze.

Selon ce philosophe, comme selon Kant, l'espace est une conception de notre esprit : *Raum und alle räumlichen Beziehungen sind lediglich Formen unserer subjectiven Anschau-*

[1] *Metaph.*, 1841, fin.

ung, unanwendbar auf die Dinge[1]. Les phénomènes que nous croyons percevoir dans l'espace, n'ont, par eux-mêmes, pas plus de réalité objective que celui-ci. Ils naissent dans notre propre esprit. Une action des choses sur nous en est, il est vrai, *l'occasion ;* mais ils ne sont pas semblables (*ähnlich*) aux choses réelles ; ils sont essentiellement subjectifs. Couleur, saveur, température, tous ces prétendus attributs des choses sont des « excitations de notre système nerveux[2]. » Par les sens, il nous est aussi impossible de connaître la réalité objective des choses que celle de leurs attributs[3]. « L'idée que nous nous faisons des choses a sa valeur en elle-même ; elle ne la doit pas à son accord avec la réalité objective[4]. » Toute tentative pour attribuer à un objet matériel des qualités qui n'existent que dans notre conscience est vaine et illusoire. Le monde des phénomènes n'existe que pour des esprits personnels, et l'idée que nous avons des choses est le produit d'un travail mystérieux de notre imagination[5].

Mais Lotze ne saurait se contenter des résultats négatifs auxquels aboutissent les affirmations précédentes. Il voudrait échapper à la doctrine de la relativité universelle, à laquelle il a fait de si grandes concessions. Il rejette la conclusion de Kant, l'impossibilité de connaître la chose en soi. Les sens, il est vrai, ne peuvent rien nous apprendre au sujet de cette dernière ; mais le raisonnement nous permettra de déterminer l'essence des *choses réelles*, que Lotze ne distingue pas de la *chose en soi*. Pour expliquer l'action et la réaction réciproques (*Wechselwirkung*) des choses entre elles, il faut admettre l'unité de substance de tout ce qui existe (*die substanzielle Einheit alles Seienden*[6]). Cette unité, les matérialistes l'ont cherchée dans la matière, dont l'épanouissement le plus

[1] *Mikrokosmus*, 3e édit., III, p. 491 ; cf. *Metaph.*, 1841, p. 301 ; *Grundzüge der Metaph.*, § 77. — [2] *Mikrok.*, I, p. 390. — [3] *Ibid.*, p. 394. — [4] *Ibid.*, p. 623 et 528. — [5] *Ibid.*, III, p. 488 sq. — [6] *Mikrok.*, III, p. 488 sq.

magnifique serait l'intelligence humaine. Mais ils n'ont jamais pu expliquer comment la pensée naît du mouvement des atomes. Selon Lotze, ce n'est pas la matière, mais l'esprit, qui est l'essence du monde. Comme beaucoup de savants contemporains, il admet une infinité d'êtres simples, qu'il appelle, avec Herbart, *die Realen*. Partant du fait que ceux-ci sont susceptibles de subir et d'exercer des influences multiples, il en conclut qu'ils sont de nature analogue à celle de notre âme. Les choses sont donc d'essence spirituelle ; elles peuvent être en rapport avec l'Esprit infini, dont elles sont les modifications diverses (*Aktionen und Reaktionen des einen unendlichen Wesens* [1]).

Aussi la chose en soi n'est-elle pas pour nous un éternel mystère : elle n'est pas une pure illusion. Les phénomènes ne sont pas des hallucinations de nos sens. Mais il faut les prendre pour ce qu'ils sont. Ils ne sont pas l'effet direct d'une cause que nous pourrions connaître par eux. Ils sont « un symbole, » *ein ausschliesslich in uns vorhandenes Symbol* [2].

Ce qui nous paraît être une action d'une chose sur l'autre est « une modification immanente de l'Esprit infini qui embrasse tout [3]. » Cette substance infinie, la religion l'identifie avec l'idée du « bien absolu, » du Dieu « vivant et personnel [4]. »

Ainsi, comme Kant, Lotze part de l'expérience ; avec Spinoza, il enseigne l'unité de substance de tout ce qui existe, et aboutit, avec Platon, à l'idée du souverain bien, qu'il appelle « la personnalité absolue » *(die All-Persönlichkeit)*.

L'esprit qui embrasse tout lui a donné l'unité qu'il exige

[1] *Ibid.*, p. 548 ; cf. p. 488. — [2] *Grundzüge der Religionsphilosophie*, § 27 et 28.

[3] *Mikrok.*, III, p. 548. Nous n'avons pas à faire ici la critique du système de Lotze, en examinant si ces affirmations peuvent se concilier avec les précédentes. Il serait facile de montrer combien cet essai de cosmologie touche au panthéisme que Lotze combat cependant.

[4] *Grundzüge der Religionsphil.*, 1882, § 82, § 3 ; cf. 2e édit., 1884, § 80.

de toute métaphysique scientifique. C'est là le lien entre les phénomènes au dedans de nous et les choses au dehors de nous, et c'est grâce à cette origine commune que nous pouvons connaître le monde extérieur.

Nous verrons combien peu Ritschl reproduit les thèses les plus originales du système de Lotze.

III

SYNTHÈSE DE RITSCHL

Ritschl a toujours considéré comme l'un de ses principaux mérites d'avoir combattu le réalisme platonicien, qu'il appelle « la conception vulgaire des choses » (*die vulgäre Ansicht von den Dingen. Th. et M.*, p. 33).

Ses arguments sont ceux que Kant avait fait valoir contre la métaphysique traditionnelle.

Dire que nous pouvons connaître la chose en soi, abstraction faite de ses rapports multiples et variables avec nous, est une illusion. (III, 19.) L'image d'une perception plusieurs fois renouvelée se fixe dans notre mémoire ; les caractères variables de chaque sensation isolée s'effacent ; les caractères constants, au contraire, subsistent. L'esprit se forme ainsi une *image-souvenir* (*ein Erinnerungsbild*). C'est *l'idée* platonicienne. Elle n'a pas plus de réalité que le souvenir d'un fait isolé. La philosophie platonicienne et scolastique a eu tort d'accorder une existence réelle à une idée abstraite, création de notre esprit.

Sur ce point, Ritschl n'a pas varié depuis ses premiers ouvrages dogmatiques jusqu'à son dernier écrit [1].

[1] 1865, *Gesch. Stud. zur chr. Lehre von Gott (Jhb. f. deutsche Theol.* p. 57, sq.); 1870, *R. u. V.*, 1re édit., I, p. 410, sq.; 1881, *Th. u. M.*, p. 30, sq, ;

La partie critique de la théorie de Ritschl est donc en harmonie parfaite avec les conclusions de Kant. Selon notre théologien, la *Critique de la raison pure* a prononcé « la vraie condamnation de la théorie scolastique de la connaissance. » (III, 19.) Longtemps Ritschl paraît avoir considéré la philosophie de Kant comme le critère le plus sûr de la théologie chrétienne. « Il faut, dit-il, vérifier (*prüfen*) l'idée du royaume de Dieu par la morale pratique de Kant.... Le progrès tout à fait caractéristique (*specifisch*) de la critique kantienne est comme *une renaissance* du protestantisme dans le domaine *pratique*. » (*Hat die Bedeutung einer praktischen Wiederherstellung des Protestantismus,* I[1], 410.) On comprend que le théologien de Gœttingue ait été placé tout d'abord parmi les néokantiens[1].

Mais, peu à peu, Ritschl s'éloigne du philosophe de Kœnigsberg. Dès 1881 et 1883, il signale la grande contradiction du système kantien : nous ne pouvons connaître un monde de phénomènes que si quelque chose de réel nous apparaît en eux ou est la cause de nos perceptions. (III[2], p. 20 ; *ibid.*, 3[e] édit.) Autrement, le phénomène lui-même ne serait qu'une illusion.

Cette critique de la philosophie kantienne amène Ritschl à se rapprocher de Lotze.

Ce qui le séduit tout d'abord dans le système de ce philosophe, c'est la tendance pratique, telle que nous l'avons rencontrée dans la première ébauche de la *Métaphysique* de Lotze.

Poussé depuis longtemps par la tournure générale de son

1882-83, *R. u. V.*, 2[e] édit., III, p. 30, sq. ; 1887, *Th. u. M.*, 2[e] édit., p. 32, sq. ; 1888, *R. u. V.*, 3[e] édit., III, p. 19, sq.

[1] Par exemple, par O. Flügel, dans son bel ouvrage : *Die specul. Theol. der Gegenwart.*, Cöthen, 1881, p. 230, 242, sq. ; O. Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf gesch. Grundlage;* 2[e] édit., I, 1883, 513 ; II, 1884, p. 305 ; B. Pünjer, *Gesch. der chr. Religionsphil.*, Brunswick, 1883, II, p. 340 ; Dorner, *System. der chr. Glaubenslehre,* Berlin, 1880, II, p. 379.

esprit, comme par ses études historiques, à préférer les faits aux idées, Ritschl croit trouver dans cette méthode expérimentale le juste milieu entre les théories opposées d'un réalisme absolu et d'un criticisme exagéré.

Lui aussi, il proclame que nous devons étudier les choses dans leurs rapports avec nous, au lieu de rechercher ce qu'elles sont en elles-mêmes.

Toute sa psychologie religieuse découle de ce principe.

Jamais nous ne pourrons rien savoir de l'âme, indépendamment des fonctions par lesquelles elle se manifeste à nous : volonté, sentiment, intelligence. L'entité métaphysique de Platon restera toujours inconnaissable pour nous : « Il est contradictoire d'affirmer que l'âme agit comme cause de ses fonctions, et cependant qu'elle existe, immobile, derrière ses fonctions. » (III, 21.)

L'immortalité elle-même ne doit pas « être placée, avec les Calvinistes, en dehors de toute expérience actuelle. » (*Ausser Beziehung zur gegenwärtig möglichen Erfahrung*, III, 467.) « Avoir donné un sens eschatologique à l'idée de la vie future » est une erreur funeste de la théologie du moyen âge et de la Réforme. (III, 467.) Selon Ritschl, il ne faut jamais perdre de vue que la vie éternelle commence dès ici-bas avec la félicité ineffable (*Seligkeit*) que donne aux membres du royaume de Dieu le sentiment d'une réconciliation parfaite avec leur Père céleste. (III, 471, sq. ; cf. II. 295.)

La conscience, enfin, ne doit pas être étudiée « indépendamment des facultés de connaître, de vouloir et de sentir. » (*Ueber das Gewissen*, p. 15.) Elle n'est pas un pouvoir inné de discerner entre le bien et le mal ; c'est là une conception d'origine païenne (p. 21, 31). Elle n'est pas « une voix de Dieu, » un organe de la révélation divine ; Ritschl repousse ces termes, même comme métaphores (p. 7). Nous ne pouvons connaître la conscience que par les actes moraux qu'elle

produit dans l'humanité. Partout où elle se manifeste, elle nous *apparaît* comme un résultat de l'éducation; l'individu la doit à l'évolution morale de la société entière, grâce à laquelle les désirs individuels ont fini par se subordonner au bien général (p. 15). Quant à savoir *ce qu'elle est en soi*, le théologien ne saurait avoir cette prétention.

C'est ainsi que Ritschl applique à sa psychologie religieuse la méthode expérimentale de Lotze. Des principes généraux, voilà ce qu'il a gardé de la métaphysique de son prédécesseur.

Mais, dès qu'il précise sa théorie de la connaissance, nous le voyons transformer le sens des affirmations de Lotze.

Pour Ritschl, la chose se manifeste bien réellement à nous dans les phénomènes. (III, 19.) Tout en accordant à Kant qu'il est impossible d'arriver à une connaissance adéquate du *noumène*, il voudrait maintenir la possibilité de connaître les *choses réelles*, qu'il paraît quelquefois distinguer de la *chose en soi* [1]. Il semble vouloir affirmer, contrairement à Lotze, la réalité objective des phénomènes et la possibilité d'arriver par eux à une certaine connaissance des choses, à une cause réelle, qui se distingue d'eux, qui leur donne leur réalité, et qui cependant n'est pas la chose en soi [2].

« La chose, dit-il, croyant interpréter ainsi la pensée de Lotze, la chose nous apparaît comme cause des impressions par lesquelles elle agit sur nous, comme le but auquel tendent les phénomènes et comme la loi de leurs modifications constantes. » (III, 20.)

[1] III, p. 19, Ritschl approuve Kant de déclarer la *chose en soi* inconnaissable; p. 20 : « Dans les phénomènes *nous apparaît* quelque chose de réel, c'est-à-dire la chose. »

[2] Comment Ritschl s'est-il représenté la différence entre la *chose en soi* et la *chose réelle?* Il est difficile de le déterminer, car il ne le dit jamais. Ou n'y a-t-il là qu'une incohérence de langage?

Mais il paraît oublier que, lorsque Lotze parle d'une possibilité de connaître les choses dans les phénomènes, il ne s'agit pas pour lui de réalité objective, mais uniquement d'une réalité dans l'espace, qui n'est, selon lui, comme selon Kant, qu'une *forme subjective* de notre entendement.

Cette première différence en amène une autre, plus caractéristique encore. Au lieu de rechercher, comme Lotze, un lien entre le monde matériel et le monde spirituel, Ritschl commence par établir, entre les deux domaines, une distinction aussi fondamentale que celle de Kant. Il pose en axiome que l'esprit doit chercher à dominer la nature et la faire servir à ses fins.

Ce dualisme traverse toute sa théologie. Le but même que Lotze avait poursuivi avec tant d'efforts est abandonné. Nous avons deux sortes de jugements, deux sortes de vérités et deux méthodes pour connaître les unes et les autres. La *connaissance religieuse* est opposée à la *connaissance scientifique* ou *théorique*. En 1874, Ritschl allait même jusqu'à les appeler « des fonctions opposées de l'esprit humain » : *Religion und theoretisches Erkennen sind entgegengesetzte Geistesthätigkeiten.* (III[1], 170, supprimé III[2] et III[3].)

Toute religion repose, en dernière analyse, sur des jugements *de valeur* (*Werthurtheile*), c'est-à-dire sur des affirmations dont le caractère propre est d'exprimer, non l'essence ou l'état des choses, mais leurs qualités, leur valeur pour nous.

Incapable de donner jamais une démonstration scientifique des objets de la foi chrétienne, le dogmaticien devra procéder autrement que le savant. Il se contentera de proclamer la valeur des idées pour nous, sans se perdre dans des discussions stériles sur leur nature, leur essence ou leurs attributs invisibles.

On voit combien Ritschl s'est éloigné de Lotze. Il lui a

R. v L.
(1)
(2)

emprunté la partie négative de sa philosophie, mais il néglige la partie positive du système.

En réalité, il est resté un disciple beaucoup plus fidèle de Kant que de Lotze.

Voilà pourquoi, malgré son désir de maintenir la réalité objective de la chose en soi et la possibilité de la connaître comme cause des phénomènes, il est sans cesse entraîné vers un idéalisme absolu, reprenant ainsi le chemin déjà parcouru par les disciples de Kant.

Voilà pourquoi, lui qui avait reproché à Kant de déclarer la chose en soi inconnaissable, il aboutit à cette affirmation étonnante sous la plume d'un théologien :

« Nous ne savons rien de l'âme en soi. » (*Wir wissen nichts von einem Ansich der Seele*... III, 21.) « Nous ne savons rien d'une vie indépendante de l'esprit, existant au-dessus de ses fonctions ou derrière elles. » (III, 21.) « L'âme n'est pas un faisceau de causes ou de forces diverses. » (*Gewissen*, p. 15.) « La chose est une idée sans contenu réel. » (*Ein rein formeller Begriff ohne Inhalt. Th. u. M.*, p. 20.)

Lotze, déjà, avait indiqué combien cette conséquence était facile à tirer de ses prémisses. « Il est naturel, dit-il, de se demander s'il faut absolument maintenir l'existence objective des choses.... Pourquoi ce monde des choses, s'il n'a pas de raison d'être en lui-même, si son seul but est d'éveiller dans notre esprit des images (*Vorstellungen*) qui ne sont pas même la copie exacte des causes qui les produisent? Ne serait-il pas plus simple d'accorder à notre esprit une force créatrice assez grande pour *créer* immédiatement les phénomènes[1]? » Et il reconnaît que sa théorie sur l'essence spirituelle des choses ne peut être *démontrée*. C'est une hypothèse (*Phantasie*). Il n'est donc pas étonnant qu'un disciple ait emprunté une partie

[1] *System. der Phil., Metaph.*, p. 186, 187.

de la métaphysique de Lotze en se passant de l'hypothèse qui la couronnait.

Telle est, dans ses traits essentiels, avec ses origines, ses principes et ses contradictions, la théorie de la connaissance, qui est à la base du système de Ritschl.

On le voit, la synthèse entre les éléments empruntés à Kant et ceux qui viennent de la métaphysique de Lotze est restée imparfaite. Un double courant traverse toute la théologie de Ritschl : d'une part, l'idée kantienne que la chose en soi est inconnaissable pour nous, et une tendance à tirer de cette thèse les mêmes affirmations que Fichte ; d'autre part, le désir de maintenir, avec Lotze, la réalité objective des choses « réelles. »

L'historien n'a pas le droit de faire disparaître la contradiction inhérente au système de Ritschl, en supprimant l'un des deux courants qui semblent s'exclure. Mais c'est quelque chose de l'avoir expliquée en montrant les sources différentes auxquelles notre auteur a puisé.

CHAPITRE II

MÉTHODE THÉOLOGIQUE

« Hæc methodus non progreditur a priore, hoc est ab arcana natura Dei ad cognitionem voluntatis Dei, sed a cognitione Christi et misericordiæ revelatæ ad cognitionem Dei. »

MÉLANCHTON,
Loci de 1535, *Corp. Ref.*, XXI, p. 256.

De toutes les parties de la dogmatique de Ritschl, c'est la méthode qui est la plus originale. C'est à elle surtout que la jeune école a dû son succès. Tandis que la théorie de la connaissance se transformait, la méthode théologique de Ritschl, du moins dans ses grandes lignes, est restée la même pendant les vingt dernières années de sa vie.

Repousser la métaphysique et la religion naturelle hors du domaine propre de la dogmatique, proclamer que la foi du chrétien est indépendante des résultats variables et accidentels de la philosophie, de la critique historique et des sciences naturelles, faire reposer la religion uniquement sur la révélation divine, tel est le programme de l'école nouvelle tout entière.

Ritschl aimait à présenter cette méthode comme le terme naturel auquel devait aboutir la lutte séculaire de la théologie et de la philosophie [1].

Ici, notre exposé historique et celui des idées de Ritschl se confondent.

[1] Voir surtout *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 2e édit., 1857, p. 48, sq., et le premier volume de *Justification et Réconciliation*, qui est tout entier un beau développement de cette thèse.

I

LA MÉTHODE DE RITSCHL

CONSIDÉRÉE COMME LE TERME D'UNE ÉVOLUTION SÉCULAIRE

A l'origine du christianisme, la foi des premiers disciples est pure de tout alliage. Croire au Christ Jésus, crucifié et mort pour nos péchés, voilà tout l'évangile du salut. Mais bientôt on veut élever, — Ritschl disait volontiers rabaisser, — la foi au rang des sciences. La religion chrétienne se combine avec la cosmologie et avec la morale païenne[1]. Le dogme, appuyé par l'autorité de l'Eglise, prend une place centrale dans la dogmatique chrétienne, et le catholicisme sort de la doctrine des apôtres[2].

Pendant tout le moyen âge, on s'efforce de démontrer le caractère rationnel des dogmes (Anselme) ou d'une partie d'entre eux (Thomas d'Aquin). La dogmatique de la Réforme tente d'enfermer le principe religieux du protestantisme dans les formes de la scolastique, avec cette différence que l'autorité de l'Eglise est remplacée par celle de la Bible. Mais le rationalisme est la conséquence de l'orthodoxie luthérienne du dix-septième siècle. Kant le rend impossible, en montrant les limites de la raison elle-même. Un instant, on croit trouver la réconciliation de la science et de la foi dans le mysticisme spéculatif. Mais celui-ci aussi aboutit à une dissolution (*Zersetzung*) des dogmes. Toute conciliation paraît impossible. En face des tentatives multiples qui toutes ont échoué, il ne reste à la théologie moderne que deux solutions possibles :

[1] Voir III[1], p. 12. *Jene fatale Combination*, cf. I, 342.

[2] Voir *Entst. der altkath. Kirche*, p. 578, sq. ; p. 581 : *Zersetzung der apostolischen Hauptgedanken.*

1° Reprendre une idée platonicienne et proclamer que la science (*das Wissen*) est le souverain bien. Platon, les Pères, voilà les sources de la philosophie religieuse. La théorie du Logos, voilà le centre de la christologie chrétienne. Hegel suit Schelling dans cette voie. Il proclame, avec plus de force que son prédécesseur, qu'il faut rétablir la dogmatique traditionnelle [1]. Mais l'explication des philosophes et le contenu primitif du dogme ne sont plus identiques. Toutes les spéculations aboutissent à une grande catastrophe, dont la fin est marquée par la *Vie de Jésus* de Strauss. (Voir III[1], 11-14.)

2° L'autre alternative est une solution radicale, presque désespérée. Elle consiste à abandonner une méthode apologétique que l'ancienne Eglise tout entière a jugée nécessaire au développement du christianisme et à couper tous les ponts qui relient la théologie et la philosophie.

C'est le parti que prend le théologien de Gœttingue. Sa méthode, nous le verrons, est le contre-pied de celle de Schelling et de ses disciples. Elle ne se comprend parfaitement que si on la considère comme un anneau dans la longue chaîne que nous venons d'esquisser, comme un moment de crise aiguë dans l'histoire de la théologie contemporaine.

II

PRESSENTIMENTS DE LA MÉTHODE DE RITSCHL

Cette méthode, que l'école nouvelle présente comme le terme d'une évolution séculaire, Ritschl n'est pas le premier à l'avoir entrevue. Plusieurs théologiens et philosophes ont, avant lui, dirigé leurs attaques contre la religion naturelle et

[1] *Vorles. üb. die Phil. der Rel.*, édit. Marheineke, 2e édit., p. 33 sq.

revendiqué pour la dogmatique chrétienne un domaine indépendant de la métaphysique.

KANT déjà proclame qu'il faut briser les « ailes de papillon » (*die Schmetterlingsflügel*) de la métaphysique traditionnelle [1]. « Mieux vaut, dit-il, connaître à fond son propre domaine, savoir le conserver et le défendre (*behaupten*), que d'entreprendre aveuglément une guerre de conquête sur le terrain d'autrui [2]. » Et ailleurs il compare la théologie et la philosophie à des fantômes combattant en l'air (*Luftfechter*) et frappant à coups redoublés dans le vide immense [3].

Le disciple de Kant, TIEFTRUNK, auquel Ritschl a fait plus d'un emprunt (voir notre ch. VII), va plus loin encore : il déclare que la religion naturelle est « un non-sens » : *Naturreligion ist Unsinn* [4].

Ces attaques ne pouvaient tarder à passer de la philosophie dans la dogmatique protestante.

De tous les prédécesseurs de Ritschl, celui qui a le plus vigoureusement combattu la religion naturelle est certainement SCHLEIERMACHER. Le théologien de Gœttingue déclare formellement qu'il a acquis sa méthode à l'école du grand réformateur de la théologie moderne [5].

Se fondant sur le sentiment, toute la dogmatique de Schleiermacher tendait à prendre une position indépendante de la spéculation philosophique. « La dogmatique, dit le célèbre théologien, doit éviter tout mélange avec les autres sciences [6]. Déjà dans ses *Discours sur la religion* (1799), il proteste, à l'exemple de Herder, contre toute confusion de la

[1] *Träume eines Geistersehers*, 1766, IItes Hauptstück, dans l'édit. Ros. et Sch., Leipzig, 1838, vol. VII, p. 100.

[2] *Als blindlings auf Eroberungen auszugehen,... ibid.*, p. 99.

[3] Même édit. des œuvres, XI, p. 584.

[4] *Censur des chr. prot. Lehrbegriffs*, 1791-93.

[5] *Th. et Mét.*, p. 54 ; conf. III, 9, etc.

[6] Voir *Der chr. Glaube*, § 21, sq.-§ 27.

religion avec des thèses métaphysiques (1er *Discours*). La religion ne peut prendre une forme concrète et visible que dans une association d'individus, c'est-à-dire dans une église quelconque [1]. Elle ne saurait être une « abstraction vide, » telle que « la prétendue religion naturelle. » Si l'on a tant parlé de théologie naturelle, c'est parce que les indifférents préfèrent une abstraction vide à une religion véritable. « La prétendue religion naturelle est, le plus souvent, si pâle et si terne (*abgeschliffen*), elle a des allures de métaphysique et de morale telles, que le caractère propre de la religion véritable n'y apparaît presque plus. » (5e *Discours*.)

Dans une religion véritable, tout est vie, liberté, évolution organique ; dans la prétendue religion naturelle, tout est mort, impersonnel, incolore ; on pourrait la comparer à une âme qui refuserait d'entrer dans le monde, parce qu'elle voudrait être, non un individu concret, mais l'*homme* en général. (5e *Discours*.)

La conclusion est qu'il faudrait bannir de la dogmatique chrétienne le terme même de religion naturelle : « En parlant de religion naturelle, comme on parle de religion chrétienne ou mahométane, on jette la confusion dans le langage (*verwirrt den Sprachgebrauch*), parce qu'il n'y a pas d'église naturelle et pas de domaine précis où l'on puisse chercher les éléments d'une religion naturelle. (*Chr. Gl.* § 6, 4.)

Et, dans sa seconde *Lettre à Lücke*, Schleiermacher reconnaît que, pour être conséquent avec sa méthode, il devrait commencer l'exposé de sa dogmatique par *la conscience chrétienne de la grâce*, c'est-à-dire par la christologie, seule clef de voûte et principe directeur de la doctrine chrétienne [2].

Mais le grand dogmaticien fut infidèle à ce programme ; sa

[1] 5e *Disc.* ; cf. *Chr. Glaube*, § 10.

[2] *Theol. Stud. u. Krit.*, 1829 ; *Œuvres*, 1836, I, *Zur Theol.*, II, p. 605, sq., 612, sq.

théologie renferme bien des éléments empruntés à Spinoza, à Schelling et à d'autres philosophes. En exposant, au commencement de sa dogmatique, l'idée générale de Dieu, « que le sentiment religieux (*das fromme Selbstbewusstsein*) suppose dans l'âme de tout chrétien, » il retombe, dit Ritschl, dans le « vice radical » de toute la théologie protestante depuis Mélanchton [1], car sa doctrine de Dieu redevient ainsi une théologie naturelle.

Il n'est donc pas étonnant que les disciples de Schleiermacher soient retombés dans l'ancienne confusion.

Le seul théologien du commencement de ce siècle, qui ait réellement brisé avec la méthode traditionnelle, est GOTTFRIED MENKEN [2] ; Ritschl aime à le nommer, à côté de Schleiermacher, comme l'un de ses précurseurs.

Tandis que la plupart des dogmaticiens orthodoxes font encore de grands efforts pour prouver l'accord de la révélation et de la philosophie, le pieux prédicateur de Brême déclare que la Bible lui suffit comme source unique de sa théologie, aussi bien que comme guide absolu de sa vie entière. Selon lui, la métaphysique remplit l'esprit d'abstractions vaines et stériles ; elle dessèche l'âme et est l'ennemie du sentiment religieux. Il va même jusqu'à appliquer à Kant l'épithète d' « antichrétien » et à l'appeler « le plus funeste de tous les hommes. » Selon lui, tout système philosophique est périssable. La révélation divine seule subsiste.

« Si tu veux éclairer ton entendement, écrit-il dès 1795 à son ami Achelis, va puiser les richesses de la raison véritable dans la *révélation* parfaite de Jésus-Christ. »

« On n'a jamais vu, dit-il au commencement de son ou-

[1] *Der Grundfehler.... Th. u. Met.*, p. 65.

[2] *Versuch einer Einleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der h. Schrift*, Francfort sur le Mein (non Brême, comme le dit Ritschl), 1805, 1825, etc. Nous citons d'après la 1re édit.

vrage dogmatique, un peuple ou un homme qui ait eu *une religion naturelle,* c'est-à-dire une religion dont les idées, les vérités, les commandements, les usages et les espérances lui fussent innés ; on n'a jamais vu un homme avoir une religion avant toute éducation, avant tout commerce avec ses semblables, sans aucune tradition, par la seule réflexion philosophique (*Nachdenken und Spekulation*), et présenter cette religion comme une révélation de Dieu. » (*Versuch*, p. 1.)

Cette affirmation de Menken contient déjà la thèse fondamentale de Ritschl, comme la première édition de la *Métaphysique* de Lotze renfermait sa méthode philosophique.

Plus d'une fois encore, c'est dans le domaine de l'exégèse et de la théologie pratique que nous trouverons les précurseurs du théologien de Gœttingue.

Cependant, les affirmations du pasteur de Brême n'eurent que peu d'influence sur la dogmatique protestante. La plupart de ses successeurs s'efforçent de nouveau de concilier la métaphysique et la théologie. Ils considèrent la religion révélée comme le couronnement de la religion naturelle.

Mais, dans la seconde partie de ce siècle, on revient peu à peu aux principes de Schleiermacher et de Menken. Les échecs répétés de la philosophie religieuse, dans ses efforts pour concilier la théologie et la science, leur donnaient une force nouvelle. Les élèves de Schelling et de Hegel avaient dépensé une somme immense de travail, et la conciliation semblait aussi éloignée que jamais. Voilà pourquoi la génération de 1850-1870 renonce peu à peu à s'appuyer sur la métaphysique et la religion naturelle.

Schneckenburger surtout, dont Ritschl a beaucoup utilisé les ouvrages historiques, enseigne, avec Zwingle, que les faits (*res*) et la piété personnelle (*experimentum, pietas*), la religion d'action (*ardua ac magna facere*) sont préférables aux thèses dogmatiques (*non sermo et scientia — non de dogmatibus ma-*

gnifice loqui [1]). Dans des cours sur *les collisions de la spéculation moderne avec le christianisme*, il proclame que les discussions métaphysiques sont secondaires pour le théologien. L'idée directrice de tout son enseignement était « cette conception pratique et sociale » (*jene praktisch-sociale Lebensweise*), qui était une tradition à l'Université de Berne.

Et, dans le camp de la théologie libérale, BIEDERMANN, dès 1844, arrive à des conclusions analogues. Dans un ouvrage dont le titre déjà est caractéristique [2], il montre que le seul moyen d'établir une paix durable entre la philosophie et la religion est d'assigner à celle-ci le domaine de la « connaissance théorique, » à celle-là le domaine de la conscience (*Selbstbewusstsein*). Alors, dit-il, plus de trouble ni de lutte [3]. La philosophie ne peut attaquer que des conceptions de notre intelligence (*Vorstellungsformen*), c'est-à-dire des idées, des thèses, des théories. Mais la religion elle-même est indépendante de ces théories : elle ne les craint pas.

Ainsi, que ce soit le domaine de la morale pratique (Kant, Tieftrunk), du sentiment (Schleiermacher), de la piété naïve (Menken), ou de la conscience (Biedermann), c'est toujours un domaine indépendant de la métaphysique que les prédécesseurs et les contemporains de Ritschl s'efforcent de revendiquer pour la dogmatique chrétienne.

Ritschl cherchera à satisfaire ces aspirations qui se manifestaient chez la plupart de ses contemporains. Ce sont elles qui vont nous expliquer la raison d'être de sa théologie comme elles en ont causé le succès.

[1] Voir la remarquable étude de son élève Hundeshagen dans l'*Encyclopédie* de Herzog, 2e édit., XIII, p. 605.

[2] *Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden.* (1844.)

[3] Voir O. Pfleiderer, *Die Entwicklung der prot. Theol,...* p. 140.

III

LES SOURCES DE LA DOGMATIQUE CHRÉTIENNE

La religion naturelle et la métaphysique une fois expulsées de la théologie chrétienne, quelles seront les sources de la dogmatique protestante ?

Tandis que les philosophes de l'école kantienne ont recours à des postulats de la raison pratique, les précurseurs de Ritschl se placent sur le terrain de la révélation. La dogmatique libérale s'appuie surtout sur la révélation de Dieu dans la conscience des croyants, ou combine l'expérience individuelle avec la révélation biblique.

Les dogmaticiens orthodoxes s'appuient surtout sur l'autorité inébranlable des saintes Ecritures. C'est bien à tort qu'on a attribué à Ritschl le mérite d'avoir le premier proclamé que la Bible est la source unique de la dogmatique chrétienne. Un grand nombre de luthériens orthodoxes ont affirmé avant lui qu'il fallait puiser les thèses de la dogmatique chrétienne dans les Ecritures et surtout dans le Nouveau Testament.

Nitzsch, le premier maître qui exerça quelque influence sur Ritschl, voit dans le Nouveau Testament la source principale de la religion véritable, qu'il oppose à la fausse dogmatique. Hofmann prétend tirer *toute sa dogmatique* de la théologie biblique [1], et, pour y arriver plus sûrement, il interprète la Bible à la lumière de sa propre théologie. Par là encore on peut le considérer comme un précurseur de Ritschl.

Les luthériens stricts ne furent pas les seuls à considérer le Nouveau Testament comme la source essentielle de la dog-

[1] Voir *Schriftbeweis*, 1852-1855, II, p. 81-93.

matique protestante. Avant Nitzsch et Hofmann, le grand prédécesseur de Ritschl, SCHLEIERMACHER, recommandait la même méthode. Après avoir combattu la religion naturelle, il déclare qu'il faut puiser *toutes ses thèses dogmatiques* dans les saintes Ecritures. Mais, selon lui, les anciens théologiens ont eu tort d'accorder à la Bible entière une égale autorité : le Nouveau Testament seul est la norme de l'Eglise chrétienne ; « comme tel, il suffit à la dogmatique protestante. » (*als Norm für die christliche Lehre zureichend, Chr. Gl.*, § 137.) Quant aux livres de l'Ancien Testament, ils doivent leur place dans le canon aux citations des auteurs de la nouvelle alliance, aux rapports historiques du culte chrétien avec la synagogue ; mais ils ne sauraient avoir l'autorité (*normale Dignität*) du Nouveau Testament. (§ 132.)

Dans ses lettres (*Sendschreiben*), Schleiermacher déclare même que la révélation de Dieu en Jésus-Christ n'est aucunement solidaire d'une révélation au sein du peuple juif. Accorder une plus grande valeur aux prophéties de l'Ancien Testament serait un manque de foi en la force interne du christianisme. « On devrait enfin, dit-il, s'émanciper de ces éléments pauvres et stériles de l'Ancien Testament. » (*dieser dürftigen Elemente des A. T.*) Car le christianisme, quant à ses caractères propres, n'a pas plus de rapports avec le judaïsme qu'avec le paganisme.

En rejetant ainsi l'Ancien Testament, Schleiermacher ne fait qu'imiter l'exemple de Semler et de Kant. Ses successeurs ne le suivent que trop dans cette voie. Il est très caractéristique d'entendre Baur déclarer, dans ses cours, que, de son temps, « le problème des rapports de l'Ancien Testament avec le Nouveau appartenait à la philosophie religieuse [1]. »

Il en sera ainsi jusqu'au moment où les progrès de l'his-

[1] *Vorlesungen über die chr. Dogmengesch. von Ferd. Chr. Baur*, publié par Ferd. F. Baur, Leipzig, 1867, III, p. 444.

toire jetteront une lumière nouvelle sur l'importance de l'Ancien Testament pour les origines du christianisme. On apprendra alors à donner aux documents de l'ancienne alliance leur vraie signification. On comprendra que seuls ils expliquent pour nous, non seulement les idées religieuses des apôtres, mais le développement de la conscience messianique du Christ lui-même.

Telle sera l'œuvre de Ritschl et de sa génération. Au moment favorable, le théologien de Gœttingue, puissamment secondé par ses disciples, saura reprendre la première thèse de Schleiermacher en corrigeant la seconde, selon les découvertes les plus récentes de l'histoire.

IV

SOLUTION DE RITSCHL

C'est avec une énergie incomparable que Ritschl cherche à accomplir le programme de Schleiermacher et de Menken. Avec plus de force et de logique qu'aucun de ses prédécesseurs, il proclame l'autonomie absolue de la théologie chrétienne. Mieux qu'aucun d'eux, il montre *pourquoi* et *comment* il faut affranchir la dogmatique protestante de la suzeraineté d'une métaphysique étrangère.

« Qui nous lie à des thèses philosophiques ? » s'écrie-t-il dès 1843, dans une lettre à son père[1]. Toute sa méthode est l'affirmation et le développement de ce principe.

La dogmatique protestante, dit-il, doit emprunter *tous ses éléments* à la conscience religieuse de l'Eglise primitive. Pour comprendre la religion du Christ, il faut faire partie de son Eglise. « Pour arriver à l'idée chrétienne de Dieu et de la vie

[1] *Wer bindet uns an Philosopheme?* Lettre à son père, du 26 mars 1843 ; voir O. R., I., p. 77.

éternelle, pour saisir toute la portée du péché et de la conversion, il faut entrer volontairement (*mit Bewusstsein und Absicht sich einrechnen*) dans l'Eglise que Jésus a fondée. Ainsi seulement le théologien pourra créer une dogmatique chrétienne digne de ce nom. » (III, 3, 4.)

La conséquence, que Schleiermacher n'avait pas su tirer de ce principe, est la nécessité d'affranchir la dogmatique chrétienne de tous les éléments étrangers qui s'y sont introduits dans le cours des siècles.

C'est, tout d'abord, contre les empiétements de la philosophie qu'il faut protéger la théologie. La métaphysique aura rempli son rôle, quand elle aura fourni au dogmaticien une théorie de la connaissance. Dès qu'elle s'introduit dans la théologie systématique pour contrôler la révélation, pour appuyer ou critiquer le dogme, Ritschl lui déclare une guerre à mort. Sans cesse il lui lance ses traits : c'est une « idole métaphysique, » la grande « ennemie » de la religion. C'est elle qui a voulu expliquer les mystères de la Trinité et du Christ Logos. C'est elle qui a toujours poussé le théologien à chercher le *comment* et le *pourquoi* des grands faits chrétiens. C'est elle qui a causé ces luttes longues et stériles sur la question des miracles.

Au lieu de prendre parti dans la querelle, Ritschl préfère déclarer que ce problème n'intéresse pas la foi elle-même, qui ne doit jamais s'appuyer sur les miracles. Le chrétien reconnaîtra dans toutes les occasions où il se sentira l'objet d'une grâce ou d'une délivrance extraordinaire des preuves de l'amour divin. (*U.*, § 17.) Mais il ne passera pas au crible de la critique les miracles dont un autre a été l'objet. (*U.*, § 17, 5.) Ce serait là encore faire de la métaphysique [1].

[1] Ritschl est extrêmement réservé sur la question des miracles. Ce qu'il voulait éviter avant tout, dans ses cours comme dans ses livres, c'est de rendre la foi chrétienne solidaire de la croyance à tel ou tel miracle.

Ainsi se trouve accompli, en théorie du moins, le programme que Menken esquissait un demi-siècle auparavant.

Et quel est le « canal » par lequel la métaphysique s'est introduite dans la dogmatique chrétienne? C'est la cosmologie grecque. Cette étrangère est la cause de la « combinaison fatale » que nous avons constatée à l'origine du dogme chrétien. (III[1], 12 ; conf. I, 142.) C'est à cause d'elle que l'idée du Logos, destinée à expliquer la création du monde, s'est identifiée avec la personne du Sauveur, rédempteur de l'humanité. C'est sous son influence que l'idée du royaume de Dieu a fait place à la cosmologie, que la science est devenue le chemin du salut, que la *πίστις* a été remplacée par la *γνῶσις*.

Dégager de cette union avec la cosmologie païenne la pure doctrine chrétienne, telle est la mission que Ritschl s'attribue. Les réformateurs n'y ont réussi qu'en partie. Il était réservé, selon lui, à la théologie moderne de retrouver l'enseignement véritable de Jésus.

C'est ainsi que Ritschl justifie par l'histoire la polémique de Schleiermacher. Mais il y a loin, il faut le reconnaître, des attaques isolées de ce dernier à l'argumentation serrée, logique, pénétrante du théologien de Gœttingue.

La dogmatique, ainsi affranchie, aura pour point de départ, non des théories métaphysiques, mais les grands faits chrétiens, les faits historiques, incontestables : l'apparition du Christ, sa prédication, ce que Ritschl appellera « le royaume de Dieu. » Comme le voulait Schleiermacher dans sa lettre à Lücke, le Sauveur rédempteur, sa personne et son œuvre, deviennent la clef de voûte de toute la théologie chrétienne[1].

Telle est, à n'en pas douter, la cause véritable du succès de l'école de Ritschl. « Voilà, dit avec raison M. le profes-

[1] Voir surtout l'*Histoire du piétisme* et III § 40, dont le principe *Christi Person, allseitiges Erkenntnissprinzip in der Dogmatik* pourrait être généralisé et appliqué à toutes les doctrines chrétiennes.

seur Ménégoz, voilà le grand levier du mouvement ritschlien [1]. »

L'expérience religieuse, sur laquelle Schleiermacher avait voulu fonder la religion, était un point de départ trop subjectif ; quelques disciples avaient facilement abouti au rationalisme. L'histoire, au contraire, est le terrain solide sur lequel peuvent se rencontrer tous les chrétiens, quelles que soient leurs convictions philosophiques. Et, comme le point de départ, le point d'arrivée sera le même pour les orthodoxes et pour les libéraux ; car tous doivent tendre à réaliser la vie chrétienne, telle qu'elle nous a été présentée par Jésus.

La conséquence de ces prémisses, quant aux sources de la dogmatique chrétienne, est la même pour Ritschl que pour Schleiermacher. Le seul document où puisera le dogmaticien doit être le Nouveau Testament, dans lequel la conscience de l'église primitive a trouvé son expression *normative*. (II, 10, sq. ; 20, sq.) Lui seul, dit-il avec Hofmann, nous fait connaître la forme authentique du christianisme primitif [2]. Car une religion « universelle » (c'est-à-dire indépendante de la société politique où elle est née), se manifeste avec le plus de force et de pureté dans la première période de son développement. (II, 10, sq. ; 20, sq.)

Jusqu'ici Ritschl ne fait que développer, avec une clarté et une force nouvelles, l'une des thèses essentielles de Schleiermacher. Mais voici où il se sépare de son prédécesseur et où commence son originalité.

Au lieu de négliger les livres de l'ancienne alliance, comme Semler, Kant, Schleiermacher et la plupart de ses disciples, Ritschl montre, avec toutes les ressources de l'exégèse mo-

[1] Dans le *Témoignage* du 6 avril 1889, p. 110.

[2] Sur ce point, Ritschl n'a pas varié depuis l'époque de la 2e édit. des *Origines de l'Eglise catholique* et de la seconde ébauche de son cours de *Dogmatique* (1856) Voir Otto Ritschl, *A. Ritschls Leben*, p. 281 ; cf. *Hist. du Piétisme*, II, IV.

derne, l'importance de l'Ancien Testament pour l'intelligence du Nouveau. Sans doute, avant lui et surtout avant Schleiermacher, bien des théologiens avaient accordé une valeur égale à la Bible entière. Mais le mérite de Ritschl est d'avoir montré, après les attaques de Schleiermacher et des rationalistes, en quoi consiste l'autorité de l'Ancien Testament pour le dogmaticien chrétien.

La religion du Christ ne peut se comprendre indépendamment du judaïsme qui en a été la préparation. C'est dans la religion d'Israël que *toutes les idées chrétiennes* ont leur origine ; car Ritschl a écarté, de prime abord, comme contraires à l'esprit du christianisme, toutes les conceptions d'origine néoplatonicienne. Des plus anciens prophètes jusqu'au siècle apostolique, il y a comme une évolution progressive, aboutissant à la révélation parfaite en Jésus-Christ. Le témoignage du Nouveau Testament est la réalisation parfaite des espérances de l'ancienne alliance. Jésus lui-même a accepté et « accompli » la religion mosaïque. « Il n'en a dépassé la lettre que parce qu'il en a réalisé l'esprit [1]. »

Ainsi compris, l'Ancien Testament fournit à Ritschl le critère nécessaire pour distinguer, dans les livres sacrés de la nouvelle alliance, ce qui doit lier le dogmaticien et ce qui n'a pour lui qu'une valeur secondaire. Seules, les doctrines qui sont en harmonie avec l'Ancien Testament auront force de loi. Ce qui vient des théories pharisiennes, au contraire, n'aura pas plus de valeur religieuse que ce qui est issu de la métaphysique hellénique.

La première génération chrétienne a parfaitement senti cette nécessité de se rattacher à l'ancienne alliance. Dès le second siècle, au contraire, les écrivains ne comprennent plus les notions fondamentales de l'Ancien Testament [2].

[1] Lobstein, interprétant fidèlement la pensée de Ritschl : *la notion de la préexistence*, p. 131. — [2] *Entst. der altkath. Kirche*, p. 282, sq. ; cf. II, 12.

Aussi aurons-nous, dans l'accord des livres du Nouveau Testament avec ceux de l'Ancien, un moyen de contrôler leur authenticité. Ritschl a toujours considéré la solidarité des évangiles synoptiques et des épîtres pauliniennes avec l'Ancien Testament, comme l'un des arguments les plus forts en faveur de leur authenticité. Dès la seconde édition de son ouvrage sur les *Origines de l'ancienne Eglise catholique*, ce critère lui fournit des arguments contre les conclusions de l'école de Tubingue et lui fait affirmer l'authenticité du quatrième évangile.

On le voit, le trait caractéristique de la méthode de Ritschl est de repousser la métaphysique à l'entrée de la dogmatique et de ne reconnaître, comme norme de la théologie systématique, que le Nouveau Testament interprété par les livres de l'ancienne alliance.

Longtemps préparée par une lutte séculaire, indiquée déjà dans ses traits essentiels par quelques théologiens antérieurs, son mérite est précisément d'avoir répondu, à un moment donné de l'histoire, aux pressentiments et aux aspirations d'une génération fatiguée d'une apologétique stérile, dégoûtée d'abstractions philosophiques et de constructions à priori, avide d'histoire et de faits positifs.

Peut-être la cause de son succès rapide sera-t-elle aussi celle de sa chute future.

CHAPITRE III

L'IDÉE DE DIEU

« ... dass man sich hüte vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott, bloss und abgesondert von Christo... was er sei, denke und thue bei sich selbst. »

LUTHER, éd. Walch, VIII, 697.

La doctrine de la personne et des attributs de Dieu a une importance capitale pour les parties essentielles de la dogmatique chrétienne. Ritschl l'a fait observer avec raison, la notion du souverain bien, la théorie du péché et de la rédemption, la christologie et la morale sont exposées différemment, selon que Dieu est conçu comme un Juge irrité ou comme un Père miséricordieux[1]. Aussi, est-ce à l'idée de Dieu que notre théologien applique tout d'abord sa méthode.

Reconnaître l'insuffisance des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu et faire reposer la théologie proprement dite sur un jugement moral, remplacer les notions traditionnelles de la colère, de la justice et de la sainteté divines, par celle d'amour infini, tels sont les traits les plus caractéristiques de la doctrine de Ritschl.

Pour l'une et l'autre de ces deux thèses fondamentales, notre dogmaticien a largement profité des travaux de ses

[1] *Gesch. Studien zur christl. Lehre von Gott,* dans les *Jahrbücher für deutsche Theol.*, X, 1865, p. 277.

prédécesseurs. Pour la première, nous le verrons partir de Kant et suivre une évolution parallèle à celle que nous avons constatée pour la théorie de la connaissance. Pour la seconde, il réunira les résultats lentement acquis par ses prédécesseurs et en formera une synthèse originale.

I

INSUFFISANCE DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

PREUVE MORALE

(KANT)

Ce n'est pas seulement pour les prémisses de son système que le théologien de Gœttingue dépend de la philosophie. Le point de départ de sa doctrine de Dieu est emprunté à la critique kantienne, comme sa théorie de la connaissance.

Dès 1781, Kant montre l'insuffisance des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, presque dans les termes dont se servira Ritschl près d'un siècle après lui [1]. Aucune démonstration logique ne saurait aboutir à l'existence d'un Dieu personnel et indépendant du monde. Que démontrent les prétendues preuves ? Que la raison « en vain déploie ses ailes » pour dépasser le domaine des sens par le raisonnement ; rien de plus. La preuve *ontologique*, qui conclut de l'idée d'un être parfait à sa réalité, est illusoire, car elle confond le domaine de l'idée et celui de la réalité. Elle ne démontrera jamais qu'un Dieu *possible* est aussi un Dieu réel. « Autant s'imaginer qu'une fortune en perspective équivaut à

[1] Il serait à peine nécessaire de rappeler ici cette critique si vigoureuse que Kant a faite des preuves de l'existence de Dieu, si, récemment encore, on n'avait eu l'air d'attribuer le mérite de cette polémique au théologien de Gœttingue.

une fortune en monnaie sonnante[2].» La preuve *cosmologique*, qui conclut du fini à la nécessité d'une cause infinie, ne dépassera jamais le domaine du monde sensible. Jamais la raison ne pourra construire un pont pour passer du dernier phénomène naturel à un esprit pur, placé en dehors du monde ! Il en est de même pour la preuve *physicothéologique*, qui croit pouvoir conclure, de l'ordre et de l'harmonie de l'univers, à une cause finale, à un créateur intelligent. Elle aboutit tout au plus à l'idée d'un architecte qui aurait ordonné les matériaux du monde, non à un créateur de l'univers. Comme les autres, elle quitte le domaine de l'expérience pour sauter dans celui de la possibilité pure.

Ainsi, les preuves traditionnelles, et toutes celles qu'on proposera encore, ne pourront jamais conclure de l'idée d'un être à sa réalité ; car la réalité doit être objet d'expérience. Par le raisonnement scientifique, on ne pourra jamais démontrer ni que Dieu existe, ni qu'il n'existe pas.

Conformément à sa théorie de la connaissance (voir ch. I), Kant rétablit, dans le domaine de la raison pratique, cette idée de Dieu qu'aucune preuve de la raison pure ne saurait atteindre. Ici-bas, il n'y a aucun rapport naturel entre la vertu et le bonheur. Or, la morale *exige* que chacun de nos actes ait une rétribution ; elle *postule* l'existence d'une cause *unique* du monde des phénomènes et du monde moral, d'un être qui connaisse nos intentions les plus secrètes, d'une intelligence qui nous fasse participer à son intelligence.

Ainsi, l'idée de Dieu *s'impose* à la raison pratique, avec la même nécessité que la liberté ou l'immortalité de l'âme. (Ch. I.) Au fond, elle est, elle aussi, un résultat de cette faculté de désirer ou de vouloir (*Begehrungsvermögen*) qui nous a donné la réalité de la chose en soi. Nous verrons cette argumenta-

[2] *Crit. de la raison pure*, dans l'édit. Ros. et Schubert, II, p. 456, sq. ; 462, sq.

tion de Kant former le point de départ de la *théologie* de Ritschl.

Les critiques de Kant ne tardèrent pas à passer du domaine de la philosophie dans celui de la dogmatique. Ritschl n'a même pas été le premier à les introduire dans la théologie protestante. Leur influence est sensible chez la plupart des dogmaticiens de ce siècle.

Pour s'en convaincre, il suffit de comparer les *dogmatiques* antérieures à Kant avec celles du commencement de ce siècle. Avant la *Critique de la raison pure*, ce qui divise les théologiens, c'est la question de savoir auquel des trois arguments il faut accorder le plus de valeur. Pour les uns (Wolff, Heilmann), c'est la preuve cosmologique qui l'emporte ; pour les autres (Storr), c'est la preuve téléologique, comme au moyen âge c'était la preuve ontologique. Après Kant, on voit que la confiance des plus orthodoxes est ébranlée. A la place des anciennes preuves, nous avons l'argument moral. Ce que la *raison pure* ne peut donner, devient un postulat de la *raison pratique*. Et, comme pour se rassurer elle-même, la théologie proclame que le terrain nouveau sur lequel elle se place est infiniment plus solide que l'ancien.

Schleiermacher va jusqu'à éliminer de la dogmatique toutes les preuves métaphysiques, afin d'éviter plus sûrement l'ancien conflit de la philosophie et de la religion. Il les remplace par le sentiment de notre dépendance vis-à-vis de Dieu.

Au fond, c'était là encore passer du domaine de la raison pure dans celui de la raison pratique.

En vain Hegel a-t-il tenté de reprendre les anciennes preuves. Sa dialectique abstraite ne fit que montrer combien elles sont insuffisantes comme point de départ de la dogmatique chrétienne. Dans ce sens, on peut dire que cette tentative, elle aussi, a préparé la voie à Ritschl.

II

LES ATTRIBUTS DE DIEU CHEZ LES PRÉDÉCESSEURS DE RITSCHL

La doctrine protestante des attributs divins se transforme en même temps que les preuves de l'existence de Dieu.

L'ancienne théologie, depuis Anselme, se représentait Dieu comme un juge saint et irrité contre le péché.

Mais dès le dix-huitième siècle, nous voyons reparaître, dans la dogmatique protestante, l'opposition que les sociniens déjà avaient soulevée contre la conception traditionnelle [1].

Le Dieu d'amour, disent les RATIONALISTES et les écrivains de la *Philosophie populaire,* après Faust Socin, n'est pas irrité contre l'homme. Selon eux, la notion de la colère divine serait peu conforme à la dignité de Dieu ; la conception traditionnelle est remplacée dans leurs ouvrages par l'idée d'une énergie divine contre le mal [2]. Au lieu d'un juge, ils trouvent dans l'enseignement de Jésus l'idée d'un Père miséricordieux [3]. STEINBART [4], surtout, combat énergiquement l'hypothèse d'une dualité d'attributs divins, dont les uns auraient pour but de relever et de sauver les pécheurs, les autres de les précipiter dans l'abîme. Une telle hypothèse, sortie « du cerveau malade d'Augustin et d'Anselme, » est « contraire au bon sens et à l'esprit du christianisme » (*widerchristliche und*

[1] Pour les arguments des sociniens et des arminiens, qui attaquèrent surtout le dogme de la rédemption, voir ch. VII, § 1.

[2] Voir, par exemple, Wegscheider, *Institutiones theologicae christianae dogmaticae,* 1re édit., 1815, 5e édit., p. 246.

[3] Tœllner, *Der thätige Gehorsam Christi,* 1768.

[4] *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums.*

widersinnige Hypothese). EBERHARD affirme que Dieu, même lorsqu'il punit le pécheur, n'éprouve aucune colère contre lui ; ainsi « le châtiment ne peut être qu'un bonheur pour celui qui le subit[1]. »

Que Ritschl ait étudié dans le détail les travaux de Wegscheider, de Steinbart, d'Eberhard, etc., ou qu'il n'ait connu leurs ouvrages que d'une façon générale, il est certain que les rationalistes, malgré toutes les lacunes de leur théologie, lui avaient préparé la voie, en attaquant la notion scolastique du Juge irrité, et en plaçant, au centre de leur sotériologie, la notion de la Providence divine.

SCHLEIERMACHER les suit dans cette voie. Il n'hésite pas à qualifier la théorie orthodoxe d'antropomorphisme, et il consacre l'un de ses plus beaux sermons à réfuter la crainte d'une colère divine[2]. Sa dogmatique est non moins explicite sur ce point. L'homme, dit l'auteur, devient, par la foi en Jésus-Christ, l'objet de l'amour de Dieu,... « mais cela n'implique pas qu'auparavant il fût l'objet du déplaisir ou de la colère de Dieu, *car ce sont là des choses qui n'existent pas.* » (*Denn dergleichen giebt es nicht*, § 109, 4.)

Les successeurs de Schleiermacher s'écartent encore plus de la doctrine traditionnelle. HASENKAMP et MENKEN surtout, suivant l'exemple de leur maître Collenbusch, se distinguent par la violence de leurs attaques contre la conception orthodoxe. Partant, comme Ritschl le fera après eux, de l'amour infini de Dieu, ils accusent la dogmatique traditionnelle de nous présenter un Juge barbare, qui ne pardonne qu'après s'être rassasié de sang ; c'est là, selon eux, une réminiscence du paganisme, avec ses dieux jaloux et vindicatifs, qu'on n'apaise

[1] *Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung von der Seligkeit der Heiden*, I, 1772.

[2] *Œuvres*, 1834, IIe P. ; *Sermons*, 2e vol., No 9 : *Dass wir nichts vom Zorne Gottes zu lehren haben.*

que par le sang des victimes. Une telle conception est, disent-ils, « le chef-d'œuvre du père du mensonge » (*ein Meisterstück des Vaters der Lügen*), « un produit des ténèbres » (*Ausgeburt der Finsterniss*), « une invention de mauvais goût des hommes et des diables » (*ein abgeschmacktes Fündlein der Menschen und Teufel* [1]).

Ritschl lui-même n'ira pas aussi loin que ces disciples de Collenbusch.

On voit combien était attaquée la doctrine traditionnelle bien avant la dissertation de Ritschl sur la colère divine (1859). Parmi les plus orthodoxes eux-mêmes, ceux qui veulent maintenir quelque chose de la conception traditionnelle affirment que la colère divine contre le pécheur cesse dès que celui-ci commence à croire au Christ Sauveur. (Klaiber, Göschel, Nitzsch, Lücke, Tholuck [2], etc.)

D'autres, plus subtils, enseignent que Dieu est irrité, non contre le pécheur, mais contre le péché (J.-F. von Meyer [3]). Martensen enfin [4], reprenant une idée que Dippel [5] avait exposée plus d'un siècle avant lui, remplace la notion ancienne par celle d'une *tristesse du Saint-Esprit* (*Betrübniss des h. Geistes*).

D'une façon générale, on peut affirmer que, au moment où parurent les premiers ouvrages de Ritschl, la théologie protestante tendait à remplacer le Dieu saint et jaloux de l'Ancien Testament par le Père miséricordieux de la nouvelle alliance. Baur se plaisait à le constater dans ses cours, la doctrine augustinienne de la colère divine, comme base de la

[1] Citations de Baur, *Dogmengesch.*, III, p. 570, 571.

[2] Voir surtout Klaiber, *Stud. der ev. Geistlichkeit Württ.* VIII, 1835, et Göschel, *Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsakten eines Juristen*, 1832.

[3] Voir *Inbegriff der chr. Glaubenslehre,* 1832.

[4] *Christl. Dogm.*, Kiel, 1850, p. 342.

[5] J.-C. Dippel, *Hauptsumma der theol. Grundlehren des Democriti*, 1733, Œuvres, Berlebourg, 1747, III, p. 572, sq.

sotériologie, était abandonnée *par les amis et par les ennemis* de l'orthodoxie (*von Freund und Feind verlassen* [1]).

En même temps qu'on atténuait la notion traditionnelle de la colère de Dieu, on transformait peu à peu les idées de justice et de sainteté divines.

La justice de Dieu ne se manifesterait-elle que par le jugement ? se demande déjà SCHLEIERMACHER : « *Wäre die Gerechtigkeit Gottes bloss richtend?* » Pour lui, cet attribut est bien plutôt *la loi supérieure* (*die Ursächlichkeit*), selon laquelle il existe ici-bas un rapport de causalité entre la faute et le mal qui en résulte (§ 84). Et il définit tous les attributs divins par leur rapport avec le sentiment de notre dépendance de Dieu (§§ 52-55 ; §§ 83-84 ; § 166, sq.). Mais l'amour seul exprime réellement et entièrement l'essence ou l'être (*das Wesen*) de Dieu (§ 167, 1). Seul, il est bien réellement *attribut* de Dieu dans le sens complet du mot (§ 167, 1). Schleiermacher inaugure ainsi une méthode que Ritschl exagérera encore.

HOFMANN, lui-même, n'est pas moins choqué du caractère dur et impitoyable de la théorie scolastique ; il voit surtout, dans la justice de Dieu, « l'action normale » de la Providence, dont le but est le salut de l'Eglise chrétienne. Ainsi, cet attribut se confond presque avec la grâce.

Nous avons ici deux facteurs qui joueront un rôle important dans la sotériologie de Ritschl : la justice divine, rapprochée de la miséricorde qui pardonne, et l'Eglise entière considérée comme l'objet de ce pardon.

De son côté, DIESTEL attaquait par l'exégèse la base de la doctrine traditionnelle. L'année même où parut le *De ira* de Ritschl (1859), quinze ans avant la première édition de *Justification et Réconciliation*, il commençait la série de ses belles

[1] *Dogmengesch.*, III, 571.

études sur l'idée de la justice de Dieu d'après l'Ancien Testament [1], et donnait ainsi à Ritschl les *bases bibliques* de sa théorie. Le théologien de Gœttingue lui rend pleinement hommage dans une lettre à son père : « Pour ce qui concerne les détails sur l'Ancien Testament, l'honneur ne m'en revient pas : *j'en dois la meilleure partie à Diestel* [2]. »

Diestel, en effet, soutient avant Ritschl que la Bible fait dériver l'idée de rétribution, non de la justice, mais de la grâce de Dieu. Selon lui, la justice divine a pour but essentiel d'accorder aux élus une place dans le livre de vie. Son effet, d'après l'Ancien Testament, est d'exclure les Juifs pécheurs de l'alliance avec Jahvé : c'est là, pour Diestel, la seule manifestation de ce que l'ancienne dogmatique appelait la colère divine.

Ritschl n'aura plus qu'à transporter cette thèse du domaine de la théologie biblique dans celui de la dogmatique.

En même temps que Diestel, F. Hitzig, avec lequel Ritschl était lié depuis son voyage de 1862 à Heidelberg [3], arrivait à des résultats analogues. Dans ses beaux travaux sur l'histoire du peuple juif [4], il mettait en lumière l'évolution de l'idée de Dieu au sein d'Israël. Et quelques années plus tard, M. H. Schulz, le collègue de Ritschl à Gœttingue, confirmait les principaux résultats de ses prédécesseurs dans sa remar-

[1] « Die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Alten Testament, » *Jahrbücher für deutsche Theologie,* 1860, p. 173-253; 1869, p. 3. « Die Heiligkeit Gottes, » cf. « Religiöse Delikte im israelitischen Strafrecht, » *Jahrbücher für protestantische Theologie,* 1879.

[2] 3 août 1853, voir Otto Ritschl. *A. Ritschls Leben,* I, p. 220; cf. *Rechtfertigung und Versöhnung,* II, 103.

[3] Otto Ritschl, *A. Ritschls Leben*, I, p. 403-404. Hitzig était professeur à Heidelberg depuis 1861.

[4] Voir Die Kleincn Propheten, 1838; Jeremias, 1841; Ezechiel, 1847; Daniel, 1850; Jesaias, 1833; Psalmen, 1835, 1836, etc., dans *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, et surtout *Geschichte des Volkes Israel.* Leipzig, 1869, 2 vol.

quable étude sur la *notion de la justice dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament*[1].

M. DE BAUDISSIN, enfin, dans une magistrale étude sur la sainteté de Dieu[2], fournit à Ritschl les développements qui compléteront, dans ses dernières éditions (II, 90 sq.), les résultats déjà acquis par Diestel. Il montre, avec beaucoup de talent et une dialectique séduisante, que, dans l'Ancien Testament, la sainteté n'est pas *un attribut spécial* de Dieu, mais le résumé de tous les attributs que le peuple de l'ancienne alliance accordait à l'Eternel. Le titre de Saint alterne avec celui de Jahvé. Comme ce nom, il implique l'idée de puissance, de grandeur, d'horreur pour le mal et pour toute impureté. M. de Baudissin insinue déjà que cette notion tend à disparaître dans le Nouveau Testament. Il n'y avait donc plus qu'un pas à faire pour la rejeter entièrement.

Ainsi, tandis que l'ancienne dogmatique opposait la justice divine à la grâce, la théologie moderne atténue la notion de la colère de Dieu pour rapprocher sa justice et sa sainteté de son amour infini.

Ici encore, Ritschl cherchera à formuler, d'une façon systématique, les résultats épars dans les travaux de ses prédécesseurs.

III

LA DOCTRINE DE DIEU DANS LA DOGMATIQUE DE RITSCHL ET SON ÉVOLUTION HISTORIQUE

Fidèle à sa méthode, Ritschl repousse, avec Kant et Schleiermacher, les preuves métaphysiques par lesquelles

[1] « Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben im alten und neuen Bunde, » dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1862, p. 510-572.

[2] *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, 1878, II, p. 1-142.

l'ancienne dogmatique prétendait démontrer l'existence de Dieu. Résumant les principaux arguments de la *Critique de la raison pure,* il montre que les trois preuves traditionnelles ne sont qu'une *analyse* du contenu de la foi religieuse cherchant à s'expliquer elle-même. Jamais elles n'aboutiront à une notion religieuse de Dieu. Sur ce point, Ritschl n'a pas varié pendant les vingt-cinq dernières années de sa vie[1].

Les preuves traditionnelles une fois abandonnées, Ritschl se place, avec Kant, sur le terrain moral. Il s'empare du postulat de la raison pratique, auquel il espère longtemps pouvoir donner la valeur d'une démonstration scientifique. (III, 208-209.)

L'idée d'êtres raisonnables, soumis à des lois morales, nous *oblige* à admettre l'existence d'un créateur et d'un législateur du monde moral. L'existence de Dieu est la garantie *nécessaire* de cet impératif catégorique, qui nous ordonne de subordonner nos actions à la cause finale de l'univers.

Mais Kant a eu tort, dit Ritschl dans la première édition de *Justification et Réconciliation,* de refuser à cette preuve toute valeur scientifique, « même celle d'une hypothèse destinée à expliquer un phénomène moral donné. » (III[1], 20.) « Montrer que l'idée de Dieu *s'impose* à la science est la *tâche nécessaire* de la dogmatique : renoncer à cela, ce serait rendre toute théologie impossible » (*würde jede wissenschaftliche Erkenntniss der Religion, also die Theologie, dadurch unmöglich gemacht werden.* (III[1], 191.)

Aussi Ritschl s'efforce-t-il, tout d'abord, de donner une valeur scientifique à la preuve morale. Là est l'originalité de la

[1] V. *Jahrbücher für deutsche Theologie,* 1865, p. 282 ; 1868 ; *Rechtfertigung und Versöhnung,* 1re édition, III, 84 sq. ; 3e éd., 204-205. *U.* § 11, § 15, b., sq. *Theologie und Met.*, En 1844, au contraire, Ritschl pensait que les preuves traditionnelles nous donnaient plus que la seule existence de Dieu. V. *Allgemeine Litteraturzeitung* de Halle, 1844, nos 127, 128.

première phase de sa théologie, par rapport au philosophe de Kœnigsberg.

L'activité morale, dit-il, est une réalité, au même titre que l'activité intellectuelle. Comme le monde extérieur, elle est soumise à des lois déterminées. L'étude de ces lois est une science, aussi bien que l'observation des phénomènes. Kant a donc eu tort de creuser un abîme entre le domaine de la raison pratique et celui de la raison théorique. (III [1], 190.)

Parmi les lois qui régissent le monde moral, quelle est celle qui apparaît avec le plus de clarté, dans les manifestations multiples de la volonté, du sentiment, de l'intelligence ? C'est « l'*instinct religieux,* » tel que nous le rencontrons à l'origine de toute religion historique, c'est-à-dire une aspiration de l'homme à se rendre indépendant du monde extérieur. « La nature est considérée par l'esprit comme le moyen de réaliser ses propres fins. » (III [1], 191.) Voilà la loi fondamentale du monde moral ; elle s'impose à la raison pure, car toutes les fonctions de l'esprit, émotion esthétique, désir de connaître, sentiment, volonté, concordent sur ce point avec l'instinct religieux.

Cela une fois reconnu, la science cherchera une loi supérieure, expliquant cette coexistence de la nature et de l'esprit : elle devra montrer *pourquoi* celui-ci peut voir, dans le monde extérieur, un moyen de réaliser ses fins. Ce fait *objectif* d'un rapport de finalité entre la nature et l'esprit ne peut s'expliquer que par l'existence d'un législateur qui a créé la nature en vue de l'esprit. Cette idée de Dieu n'est plus uniquement un acte de foi : elle *s'impose* à la science elle-même (III [1], 192.)

C'est ainsi que Ritschl espérait donner une valeur scientifique à la preuve morale. Il la croyait nécessaire pour élever la théologie au rang de science.

Mais, bientôt, il commence à douter de la possibilité de

démontrer scientifiquement l'existence de Dieu. Déjà dans la seconde édition de son grand ouvrage dogmatique, il supprime le passage sur la nécessité de cette démonstration; il ne dit plus que, sans elle, toute théologie serait impossible; il atténue les passages où il affirmait le caractère scientifique de l'idée de Dieu. Et cependant, il croit encore que cette notion « n'est pas un acte de foi, » mais qu'elle *s'impose* à notre raison (*ist ein Akt theoretischer Erkenntniss*, III ², 209-210).

Dans la troisième édition, enfin, l'auteur semble renoncer absolument à *légitimer* l'idée de Dieu aux yeux de la raison[1]. Il affirme que l'impossibilité de démontrer l'existence de Dieu à la « raison théorique » ne saurait détruire la valeur pratique de l'idée chrétienne de Dieu (*würde die praktische Giltigkeit des religiösen Glaubens an Gott im Sinne des Christenthums nicht hemmen*). Il ne s'agit plus d'une *nécessité scientifique* (*wissenschaftliche Nothwendigkeit*, III ², 209), mais simplement d'*admettre (anzunehmen)* la réalité de l'idée de Dieu (III ³, 203). La « vérité scientifique » *(wissenschaftlich giltige Wahrheit*, II ², 209) devient « une vérité dont on ne peut se passer » (*unentbehrliche Wahrheit*, III ³, 213). Et la conclusion à laquelle aboutit l'auteur est exactement le contraire de celle des deux premières éditions : « Admettre, dit-il, l'existence de Dieu est, comme le fait observer Kant, un

[1] C'est à cause de cette évolution qu'on a pu faire à Ritschl les objections les plus contradictoires, les uns lui reprochant de ne pas prouver la réalité de l'idée de Dieu, les autres d'être infidèle à ses principes, en entreprenant une démonstration défectueuse. Bien plus, dans une même étude, nous trouvons quelquefois des affirmations aussi opposées que les suivantes : Selon Ritschl, « l'idée chrétienne de Dieu s'*impose scientifiquement* » (Bertrand, p. 37), et « Ritschl se refuse à *prouver scientifiquement* l'existence de Dieu » (id. p. 175). Ces contradictions s'expliquent *historiquement* par l'évolution de la pensée de Ritschl; mais il est curieux de voir que certains critiques n'aient pas l'air de se douter de l'incohérence que des jugements aussi contradictoires apportent à leur propre exposé et ne se soient pas sentis poussés à étudier l'évolution de leur auteur.

acte de foi et non un résultat de la recherche scientifique[1].

Ainsi, partant des prémisses de Kant, Ritschl commence par corriger son maître, et revient peu à peu à lui vers la fin de sa carrière, abandonnant l'un des points les plus originaux de sa doctrine de Dieu.

Il est tragique de voir ainsi un grand esprit, après de longs efforts pour démontrer la réalité de l'idée de Dieu, finir par renoncer à cette tentative.

Que s'est-il passé entre la première et la dernière édition de l'ouvrage capital de Ritschl ? Y a-t-il eu, dans l'esprit du savant théologien, une crise religieuse semblable à celle qu'a traversée Edmond Scherer ? Il est difficile de le dire. Ritschl, nous l'avons vu, n'aimait pas à livrer aux autres les secrets de sa vie religieuse. Mais il y a un fait que nous connaissons et qui va nous expliquer le changement survenu dans les opinions de Ritschl. Entre la première et la troisième édition de son grand ouvrage, nous avons constaté une évolution de sa théorie de la connaissance. Ritschl, après avoir attaqué les conclusions de la critique kantienne sur l'essence inconnaissable de la chose en soi, revient au philosophe de Kœnigsberg. Il approche toujours plus de la doctrine de la relativité absolue de la conaissance; il finit par affirmer que nous ne pouvons rien savoir de la chose en soi, abstraction faite de

III, 1re édition, p. 192 :	III, 3e édition, p. 214 :
Diese Annahme der Gottesidee ist kein praktischer Glaube, sondern ein Akt theoretischer Erkenntniss.	*Diese Annahme der Gottesidee ist, wie Kant bemerkt, praktischer Glaube, und nicht ein Akt theoretischer Erkenntniss.*

[1] (footnote to the above)

Chose étonnante, le développement qui précède ces conclusions contradictoires est resté le même dans les trois éditions : il n'aurait certainement pas été composé sous cette forme, s'il avait été fait en vue de la conclusion dernière de l'auteur. Dans la troisième édition, l'historien devra le considérer comme le dernier vestige d'une opinion antérieure.

ses phénomènes. Il insiste toujours davantage sur les jugements *de valeur*. Voilà pourquoi il devait aboutir à l'affirmation qui, dans la troisième édition, termine son chapitre sur l'existence de Dieu :

Le théologien ne saurait oublier « que l'idée de Dieu doit être présentée uniquement sous la forme de jugements de *valeur* » (III, 214).

Le reste de la théologie spéciale de Ritschl n'a pas subi le contre-coup de l'évolution précédente. Après comme avant sa nouvelle théorie de la connaissance, il défend énergiquement la personnalité de Dieu contre Spinoza, Strauss et Schleiermacher, en montrant que le monde extérieur n'est pas une limitation de la puissance divine (III, 220-224).

Pour les attributs de Dieu, Ritschl se rattache de nouveau au grand courant d'opposition contre la dogmatique traditionnelle, tel que nous avons essayé de l'esquisser dans les paragraphes précédents.

Avec les rationalistes, avec Schleiermacher et Menken, il remplace la conception du juge irrité par la notion exclusive de Providence divine. *Dieu est amour*, voilà la seule définition possible du Dieu des chrétiens.

Quant à la notion de la colère divine, Ritschl la combat plus énergiquement encore que Schleiermacher. Sur ce point surtout, il est de plus en plus affirmatif. En 1859, dans sa dissertation latine *De ira Dei*, il rejette l'idée de la colère divine, comme explication du péché originel, de la passion et de la mort de Jésus-Christ : « *ira Dei non debet referri, neque ad peccatum originale, neque ad transgressionem Adami* (p. 19)... *non debet adhiberi ad explicandam vim passionis et mortis Christi* (20-21). » Il repousse l'idée de la colère « *tanquam affectum ejus animo insitum.* » A côté de ces affirmations, nous avons encore des restrictions, dans les-

quelles l'auteur reconnaît que certains péchés provoquent la *juste colère* de Dieu : « *sed effectus iræ divinæ solemnes recte considerati multum facient ad justitiam divinæ voluntatis illustrandam.* » Mais, peu à peu, ces restrictions elles-mêmes semblent disparaître devant la notion d'amour, qui domine tout le système.

S'appuyant surtout sur les travaux de Diestel, notre auteur se donne beaucoup de peine pour montrer que l'idée de la colère divine « comme passion » *(Zornaffect)* ne rentre pas dans le grand courant des doctrines bibliques. Selon lui, cette notion a été refoulée *(zurückgedrängt)* dès la période classique *(in der klassischen Gestalt)* de la littérature juive (II, 137-138). Les passages « vraiment classiques » signalent seulement « des actes isolés, » dont le but est de détruire les hommes qui s'opposent au plan du salut (II [2], 129 ; II [3], 124-130).

Dans le Nouveau Testament, dit-il, l'expression de colère divine n'a plus qu'un sens eschatologique ; elle exprime l'intention de Dieu d'anéantir les hommes qui persévèrent dans la rébellion contre lui (II, 153-154). Sauf cette dernière signification, l'idée de la colère de Dieu n'a, pour Ritschl, aucune valeur religieuse. Elle n'est plus qu'une affirmation vague et isolée *(heimathloses wie gestaltloses theologumenon* II, 155), et notre auteur considère comme l'un de ses principaux mérites d'avoir allégé la dogmatique chrétienne de ce problème insoluble.

Pourquoi, en effet, le péché empêcherait-il Dieu d'aimer la créature ? Le Tout-Puissant ne savait-il pas qu'il l'avait créée faible, accessible aux tentations ? Dans la théologie chrétienne, la colère divine ne peut avoir d'autre signification que celle-ci : Dieu finira par laisser retomber dans le néant les pécheurs obstinés et endurcis qui seraient des obstacles à la réalisation de ses desseins) II, 153-156; III, 305, 306, 540).

Ainsi, la première thèse de Ritschl, « *qui ordini per Christum manifestato se subjicere denegaret, is tanquam iræ divinæ traditus,* EXTIRPATUR, » a éclipsé la : « seconde *Castigatio Dei patris quæ ad emendandos fidelium animos paratur...* » (*De ira,* fin).

On voit comment notre théologien, partant de Schleiermacher, s'écarte de plus en plus de l'ancienne dogmatique orthodoxe, et aboutit à des conclusions aussi radicales que celles de Menken et de Hasenkamp. Son originalité principale est d'avoir essayé d'interpréter l'Ancien et le Nouveau Testament dans le sens de sa dogmatique.

Il en est de même pour les attributs de la justice et de la sainteté de Dieu, que Ritschl rapproche de la grâce, suivant en cela l'exemple de Hofmann. Il repousse même l'interprétation nouvelle que Schleiermacher donnait à l'ancien dogme, et va jusqu'à dire que la notion d'une justice divine, rendant à chacun selon ses œuvres, est une idée étrangère à la Bible (III [1], 103).

Quant à la sainteté divine, sur laquelle Schleiermacher avait tant insisté, et par laquelle il avait expliqué le sentiment de la coulpe (*Sündenbewusstsein*), Ritschl en parle rarement. Dans la dernière édition de son grand ouvrage, il adopte l'exégèse de M. de Baudissin. Pour lui aussi, la sainteté divine n'est pas, dans l'Ancien Testament, un attribut spécial de Dieu, mais l'ensemble des attributs qu'Israël accordait à Jahvé (II, 90). Dans le Nouveau Testament, cette idée disparaît presque entièrement derrière celles d'amour, de grâce, de fidélité (II, 101). Quand Jésus invoque son Père sous le nom de *Πάτερ ἅγιε*, il veut simplement montrer la parenté qui existe entre lui, le Saint de Dieu (*ἅγιος τοῦ Θεοῦ*), et Celui qui l'a envoyé. Il n'est donc pas étonnant que Ritschl, dans ses ouvrages dogmatiques, insiste peu sur cette notion « vieillie, » qui forme, dans l'ancienne alliance, l' « arrière-plan obscur »

(*einen undurchsichtigen Hintergrund*) de tous les autres attributs de Dieu (II, 101, *U.* § 11, b.). Pour lui, elle signifie seulement que Dieu est le seul vrai Dieu, inaccessible à la raison naturelle *(natürliche Erkenntniss)*, placé au-dessus du monde des sens (*U.*, § 11 b ; cf. II, 101-102).

Comme les attributs de justice et de sainteté, ceux d'éternité, de toute puissance et de toute présence sont détournés de leur sens primitif. Dieu est éternel, cela signifie, pour Ritschl, que son amour subsiste au milieu des révolutions de la nature (*U.* § 14). Il est tout puissant et partout présent, cela veut dire que, toujours et en tout lieu, les hommes pieux peuvent compter sur son amour infini.

C'est ainsi que Ritschl, exagérant encore la méthode inaugurée par Schleiermacher, déduit tous les attributs divins de l'idée d'amour.

Quant aux autres problèmes qui avaient occupé une grande place dans la théologie spéciale de l'orthodoxie, l'originalité de Ritschl est de les écarter presque tous. Sa méthode lui interdisait toute discussion sur la Trinité ou la personnalité du Saint-Esprit. Selon lui, la doctrine orthodoxe sur l'action de l'Esprit divin est « obscure » *(unklarer Gedanke)* : on s'en sert trop souvent pour produire « des sentiments maladifs » *(pathologische Gemüthserregungen* III, 570, sq.; cf. 1re éd., 534, 2e éd., 560, 561). Qu'il nous suffise de savoir que Dieu agit au sein de son Eglise par *l'évangile* et par *le souvenir* de Jésus (III, 574).

Cette action de Dieu a uniquement pour objet l'Eglise dans son ensemble. Ritschl ne parle pas d'un rapport direct de l'Esprit divin avec l'individu. Il veut à tout prix éviter un retour au mysticisme ou au piétisme. Les rapports de l'homme avec Dieu « ne doivent pas être regardés comme immédiats ; ce serait les déclarer imaginaires (*eingebildet)*... (Th. et M. 50).

La doctrine de l'*unio mystica* n'est pas pratique *(unpraktisch)* » ; c'est un « *thème* » *(Motiv)* de la piété du moyen âge [1]. La dogmatique moderne n'en a pas besoin [2].

Conformément à la règle qu'il s'est posée, Ritschl n'a pas perdu de vue un seul instant le côté pratique de la religion. Il a toujours commencé par se demander ce que Dieu est pour nous. Il n'a pas eu recours aux fantômes *(Schattenbilder)* des idées générales.

Dans toute sa doctrine de Dieu, le terme d'absolu lui-même n'a pas été nécessaire. C'est qu'en effet, Ritschl considère l'absolu comme une « idole métaphysique » dont il n'a plus qu'un vague souvenir. « Le mot, dit-il, m'est devenu étranger, car je l'ai trouvé vide de sens. » (*Theologie und Metaphysik*, p. 18.)

En réunissant ainsi quelques-unes des idées émises par les rationalistes, par Schleiermacher, Menken, Hofmann et Diestel, notre auteur espéra satisfaire les aspirations religieuses d'une génération fatiguée de raisonnements abstraits sur la nature et l'essence de Dieu, sur la Trinité et la personnalité du Saint-Esprit.

[1] Voir III. 108, 155 ; *Geschichte des Pietismus*, I, 1880, p. 38, 35, 57-61 ; 167 ; cf. II, 1884, p. VI, p. 10 ; III, 1868, 25, etc.

[2] M. W. Herrmann ne fait que tirer les conséquences logiques de ces affirmations, lorsqu'il dit : L'idée d'un rapport *(Verkehr)* réel du chrétien avec Dieu n'est pas chrétienne *(Verkehr des Christen mit Gott*, 1886, p. 8).

CHAPITRE IV

LA PERSONNE HISTORIQUE DE JÉSUS

« Hoc est Christum cognoscere *beneficia ejus cognoscere*, non quod isti (Scholastici) docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri. »
MÉLANCHTON, *Loci communes*, 1521, Préf.
Corpus Ref., XXI, p. 85.

« Sein (Christi) Hauptzweck war, durch einen unwidersprechlichen Beweis von der Liebe der Gottheit, auch den Menschen für ihren Schöpfer eben diese Gesinnung, die ihnen gänzlich fremd war, einzuflössen. »
THEREMIN, *Die Lehre v. göttl. Reiche*, p. 32.

Si, pour la théorie de la connaissance et pour la doctrine de Dieu, Ritschl s'appuie sur ses prédécesseurs, pour la christologie, au contraire, il prétend se placer à distance égale des deux écoles qui nous présentaient de Jésus une figure tout opposée.

Il combat, et ceux qui ne voient dans le Christ que le représentant de l'humanité, et ceux qui mettent surtout l'accent sur ses attributs métaphysiques.

Il s'efforce de conserver les expressions auxquelles l'Eglise chrétienne était attachée depuis de longs siècles et de les combiner avec les résultats de la critique biblique sur la vie du Christ historique.

Il voudrait, tout en accordant à Jésus *une certaine divinité* et *une certaine préexistence*, rejeter ou laisser dans l'ombre tous ses attributs métaphysiques.

Sans cesser d'appeler Jésus le Fils de Dieu et le Sauveur de l'humanité, il insiste sur le côté humain du Christ, sur le caractère moral de son œuvre, sur la mission *révélatrice* qu'il a reçue de son Père céleste.

Ses disciples ont proclamé qu'il était entré par là dans des voies nouvelles. « Après avoir longtemps erré dans les sentiers tortueux et la spéculation, on respire, s'écrie M. Thikötter, lorsque, par la dogmatique de Ritschl, on est transporté au centre même de la foi chrétienne, au cœur de la révélation du Christ, lorsque en lui on reconnait aussitôt le Père qui veut nous sauver [1]. »

Cependant, ici encore, la voie avait été préparée au théologien de Gœttingue. Pour comprendre sa christologie, il faut la considérer comme un anneau dans la chaîne d'une longue évolution; il faut connaître les sources auxquelles il a puisé et les influences diverses qu'il a subies.

I

LES ATTAQUES ANTÉRIEURES A RITSCHL CONTRE LA CHRISTOLOGIE TRADITIONNELLE OU LE HÉROS DE L'HUMANITÉ ET L'IDÉAL MORAL

(SUPRANATURALISME — RATIONALISME — CRITICISME)

Les idées sur la personne de Jésus devaient évoluer en même temps que les théories sur les attributs de Dieu.

Dès la fin du dix-huitième siècle, nous voyons diminuer l'intérêt pour les attributs métaphysiques du Christ, auxquels la théologie traditionnelle faisait une si grande place. On refuse toute valeur religieuse aux « hypothèses » sur la nature

[1] *Darstellung und Beurtheilung...*, 2e éd., p. 28; cf. Ag., p. 47.

du Christ; on les considère simplement comme une partie de l'histoire des dogmes.

C'est d'abord l'une des thèses essentielles de la dogmatique luthérienne, la théorie de la *communicatio idiomatum*, qui est abandonnée par HEILMANN [1]. DŒDERLEIN, MORUS, STORR éprouvent une véritable antipathie pour l'ancien dogme. Ils voudraient voir la théologie s'en tenir aux affirmations et aux expressions bibliques. Ils considèrent l'union de Jésus avec son Père comme un rapport moral. Pour eux, le Christ est surtout un « envoyé, » un « ambassadeur » de Dieu.

Dans cette opposition des *Supranaturalistes* contre la dogmatique traditionnelle, nous avons déjà une partie du programme de Ritschl. On approche d'une conception nouvelle du Christ, dans laquelle la divinité métaphysique sera remplacée par un rapport moral.

Les RATIONALISTES n'avaient qu'un pas à faire pour considérer le Christ comme un membre de l'humanité. Ils montrent l'influence du milieu sur le développement intellectuel de Jésus. C'est un héros de l'humanité, un maître dont la mission a été d'enseigner une doctrine nouvelle ; aucun mortel ne l'a surpassé en sagesse, en vertu, en piété. Dans ce sens on peut dire qu'il est une *apparition céleste* sur cette terre.

Dans le Christ de la dogmatique traditionnelle, les rationalistes ne veulent voir qu'un instrument passif de la Toute-Puissance divine. L'homme n'est vraiment *homme* que par la liberté et la volonté. Ses facultés n'ont de valeur que lorsqu'elles se développent conformément à son organisation naturelle et en vertu d'actes volontaires. Voilà pourquoi le Christ homme n'a pu être le *Fondateur d'une religion nouvelle* que parce qu'il s'est développé en vertu de lois naturelles et parce que son œuvre entière est le résultat de ses propres efforts.

[1] Dans son *Compendium theol. Dogmat.*, *1761.*

On voit combien la christologie traditionnelle était attaquée dès la fin du dix-huitième siècle.

Mais les théories rationalistes n'ont pas réussi à satisfaire les aspirations religieuses des chrétiens de ce siècle. Ritschl s'en souviendra, il ne suffisait pas de montrer le côté humain de la personne du Christ. Un homme dont la raison s'est identifiée avec la raison générale au point de devenir la norme de tous les hommes, n'est-ce pas là déjà un miracle dans l'histoire ? Sous les expressions vagues et creuses d'idéal de l'humanité, de génie religieux, on ne sentait plus vibrer la grande figure du Christ historique.

La christologie de KANT [1], quoique plus profonde que celle des rationalistes, dépassait à peine cette notion d'un idéal de l'humanité. Son Christ est le principe du bien, le type de la pureté morale. Il est le Fils de Dieu, mais non au sens métaphysique : cette expression signifie, dans le langage kantien, qu'il est le *type* de l'humanité agréable à Dieu. Lorsque nous nous efforçons de nous représenter cet idéal, c'est nécessairement sous les traits d'un homme qui a obéi à la loi morale, qui a accepté toutes les souffrances, la mort elle-même, pour le bien du monde [1].

Cet idéal a sa réalité en lui-même. Il ne saurait avoir, dans le monde sensible, une expression concrète parfaitement adéquate. Si même il s'était réalisé, ce qui en fait l'essence, c'est-à-dire la pureté parfaite de l'intention morale, échapperait à notre expérience. Tous les attributs que la christologie traditionnelle accorde à Jésus ne sont applicables qu'au principe du bien. Ainsi, pour Kant, la préexistence et l'éternité du Christ signifient que *l'idéal de l'humanité agréable à Dieu* a préexisté de toute éternité dans la pensée du Créateur.

[1] Voir *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, édition Hartenstein, VI, 139, sq. ; 162, sq. ; cf. dans l'éd. *Ros. et Sch.* X., p. 116 sq.

Cette idée est d'essence divine, car elle est une émanation de la divinité. Elle est le *Fils unique* du Père, le *Logos* pour lequel et en vue duquel tout a été créé.

Nous avons là, nettement exprimée, la notion d'une *préexistence idéale* [1], qui jouera un grand rôle dans la christologie de Ritschl. Mais il ne faut pas oublier que, dans le système kantien, c'est un principe, une idée, non un personnage historique en chair et en os qui préexiste.

Les disciples de Kant n'ont exercé que peu d'influence sur Ritschl. S'ils lui ont été utiles, c'est surtout en lui montrant les dangers de la spéculation abstraite. L'idéal de Kant pouvait séduire le dogmaticien de Gœttingue par sa pureté morale. Au contraire, le principe divin prenant conscience de lui-même, que FICHTE appelle l'*Homme-Dieu*, la synthèse du fini et de l'infini de SCHELLING, n'avaient plus pour lui aucun intérêt religieux.

La christologie de HEGEL lui devint bientôt encore plus antipathique. Le Fils de Dieu, « *moment de la différentiation de l'esprit divin* [2], » était issu de la philosophie, et Ritschl laisse ces formules obscures à une métaphysique aventureuse qu'il a expulsée de la dogmatique chrétienne.

Et cependant, sous les formules de la métaphysique transcendentale, nous entrevoyons des affirmations isolées, auxquelles on pourra donner un sens religieux. Selon Schelling, il a fallu que Dieu devînt homme, *afin que l'homme revienne à Dieu*... « Avec le christianisme commence un *royaume nou-*

[1] Notion que nous rencontrons déjà dans l'ancienne théologie juive ; v. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2e éd., Leipzig, 1886, II, p. 445 sq. Cf. W. Baldensperger, *Das Selbsbewusstsein Jesu*, 2e éd., Strasbourg, 1892, p. 213 sq.

[2] *Der Unterschied in Gott ist das Moment des Sohns*, Baur, *Dogmengeschichte*, III, p. 533.

veau[1]. » Selon Hegel, la *différentiation de Dieu* n'est *réelle* et *véritable* que lorsque le Fils devient esprit fini sur la terre, c'est-à-dire lorsqu'il revêt une forme humaine.

On sent que le double problème qui va s'imposer à la philosophie et à la théologie sera celui-ci :

Comment le philosophe pourra-t-il identifier l'idéal moral de Kant avec la personne historique de Jésus de Nazareth ?

Comment le théologien pourra-t-il reconnaître le Christ des évangiles, le Christ objet de sa foi, le Christ Sauveur et Rédempteur, dans le type idéal de l'humanité, que lui présentait la philosophie religieuse ?

Ainsi, si maigres qu'aient été les résultats de la spéculation rationaliste et philosophique, nous avons déjà quelques-uns des éléments de la théologie de Gœttingue.

On a posé le problème que Ritschl s'appliquera à résoudre. On a senti que les discussions philosophiques sur la nature métaphysique du Christ n'ont qu'une valeur secondaire au point de vue religieux. On a compris le caractère idéal, la valeur morale de la personne et de l'œuvre du Fils de Dieu. On a vu qu'il fallait mettre en lumière le côté humain de la personne du Sauveur. Quelques voix ont même proclamé qu'il fallait s'en tenir au Christ des évangiles.

Mais la critique biblique n'était pas encore assez avancée pour donner au théologien la base historique dont il avait besoin. L'idéal abstrait de Kant était resté dans le domaine glacé de l'idée pure ; et, dans les vertus humaines des rationalistes, les chrétiens ne reconnaissaient plus leur Sauveur.

Ce n'est que lorsque tous ces éléments seront vivifiés au contact de l'histoire évangélique qu'ils pourront entrer dans un système christologique.

[1] Déjà dans *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* et dans *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre.*

II

INFLUENCE DE L'HISTOIRE ET DE LA RELIGION DU SENTIMENT (DE WETTE ET SCHLEIERMACHER)

De Wette et Schleiermacher ont donné à Ritschl la base historique qui manquait à l'idéal moral et aux abstractions philosophiques de la métaphysique kantienne. Ils comprennent que les documents bibliques, comme les besoins religieux du croyant, nous conduisent bien au delà du simple représentant de l'humanité, auquel avaient abouti les rationalistes.

De Wette [1] reconnaît qu'il y a une contradiction inhérente à l'idée d'une union de la divinité et de l'humanité dans un individu unique. Et cependant, selon lui, le chrétien pieux voit *(glaubt und schaut* [2]*)* en Jésus de Nazareth le Fils unique de Dieu, de même essence que le Père, mais il ne passe pas cette notion au crible de la critique [3]; il ne demande pas *comment* est possible le Sauveur, dont sa foi religieuse lui prouve la réalité.

« Les fondateurs de religion, d'où viennent-ils? — Mystère! » Si même ils sont soumis à des lois, celles-ci resteront toujours inconnaissables pour nous. Mais, puisqu'ils sont les instruments dont Dieu se sert pour faire l'éducation de l'humanité, ils doivent être pénétrés de l'esprit divin, être *les intermédiaires de la révélation divine....* Or, le fondateur de religion qui aura *proclamé le royaume de Dieu sur la terre,*

[1] *Ueber Religion und Theologie* (1815), 2e éd., 1821, p. 50 sq., 117 sq. Nous ne tenons compte ici que de la seconde phase de la théologie de De Wette, la seule qui ait exercé une influence réelle sur Ritschl.

[2] Id. p. 251.

[3] *Er grübelt nicht darüber, und fragt nicht, wie es möglich sei, da es ihm das lebendige Gefühl als wirklich zeigt. Ueber Religion und Theologie*, p. 251.

pourra être à bon droit considéré comme le représentant de la divinité, comme un Dieu sous forme humaine [1].

C'est là ce que la foi religieuse affirme de Jésus.

Le Christ est *homme aux yeux de la raison;* il est *Dieu au point de vue idéal du sentiment* (*ideal ästhetisch angeschaut*).

Toutes ces considérations, tirées du domaine du sentiment, n'offraient pas encore un terrain bien solide. Aussi De Wette ne s'y arrête-t-il pas longtemps. Dans son système, la divinité du Christ n'avait guère que la valeur d'un symbole [2].

Mais nous constatons déjà l'aveu qu'il est impossible de déterminer *comment* Jésus a pu devenir LE RÉVÉLATEUR de Dieu. Nous avons le point central de toute la christologie de Ritschl : la FONDATION DU ROYAUME DE DIEU, considérée comme l'œuvre principale du Sauveur, comme le but même du Père céleste en envoyant son Fils sur la terre. A côté ou au-dessus du domaine de la raison, nous en entrevoyons un autre, qui est celui de la religion, et où il y aura place pour l'œuvre historique de Jésus. De Wette l'appelle le domaine de l'« *esthétique* » ou du sentiment ; l'école de Ritschl l'appellera celui de la *révélation divine.*

SCHLEIERMACHER s'élève, plus encore que De Wette, au-dessus de la conception rationaliste ou philosophique. Il pose le problème christologique dans les mêmes termes que Ritschl. Il tente enfin cette synthèse des résultats de l'histoire et des données de la christologie traditionnelle, que quelques-uns de ses prédécesseurs avaient entrevue :

« *Er (der Erlöser) musste als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein, d. h. das urbildliche musste in ihm vollkommen geschichtlich werden.* » *(Der Christliche Glaube* § 93.)

[1] *Ueber Religion und Theologie*, p. 117 sq., 253-254.

[2] *Ein schönes, ästhetisch-religiöses Symbol* (254).

Le point de départ de Schleiermacher est l'action du Christ Rédempteur dans l'âme du croyant (§ 91-93).

Comme membre de l'Eglise fondée par Jésus, le chrétien sent agir en lui une force qui lutte contre le péché. Ce principe du bien ne peut être un effet de notre solidarité avec les autres membres de l'Eglise, soumis comme nous à l'influence du péché. Il ne peut provenir que d'un être pur et parfait, uni à son Eglise de façon à pouvoir lui communiquer ses vertus personnelles (§§ 98, 100, 101). Ce qu'il y a en nous de CHRÉTIEN *(specifisch christlich)* est l'effet de notre union avec Jésus. Il y a là rapport de cause à effet. De même, DE L'ACTION DE JÉSUS, nous déduisons CE QU'IL A ÉTÉ. Si nous lui devons le sentiment de notre filialité divine, il faut que lui-même l'ait éprouvé avec une intensité infiniment plus grande ; il faut que l'esprit divin ait habité en lui. S'il nous donne la force de lutter victorieusement contre le mal, il faut qu'il ait vaincu le mal. Dans ce sens, on peut dire, avec la dogmatique traditionnelle, qu'il était de nature divine.

Toute tentative pour déterminer autrement les attributs métaphysiques du Christ est vaine et illusoire. Seule, l'œuvre du Sauveur peut nous faire connaître la personne de Jésus.

Il y a là déjà une application très nette de la méthode kantienne préconisée par Ritschl. M. Bender l'a remarqué avec beaucoup de raison, « c'est à l'école de Kant que Schleiermacher a appris cela [1]. » Au fond, De Wette, Schleiermacher, Ritschl ont *un même maître :* le fondateur de la philosophie critique. Là est le lien intime qui les rattache l'un à l'autre.

Quant aux faits miraculeux de la vie de Jésus, la naissance surnaturelle, l'ascension, la résurrection, Schleiermacher paraît leur accorder une importance secondaire (§ 99). Ritschl ne le suivra que trop dans cette voie.

Malgré ses efforts pour identifier le Christ idéal avec le

[1] W. Bender, *Schleiermachers Theologie*, Nördlingen, 1878, II, § 65, p. 462.

Christ historique, Schleiermacher n'a pas réussi à résoudre entièrement le problème qu'il avait posé. Ici encore, il s'est contenté d'indiquer une méthode. Dans sa dogmatique, Jésus est surtout un héros de l'humanité, c'est-à-dire, dans le langage du panthéiste chrétien, qu'il est au nombre de ceux qui ont puisé à la source jaillissante de la vie universelle. Pour Schleiermacher, l'union de Jésus avec son Père, comme celle de l'homme avec Dieu, n'était, en réalité, qu'un effet de l'immanence de l'esprit divin dans les créatures. Ainsi notre théologien risquait à chaque instant de voir s'évanouir le caractère individuel et historique qu'il aurait voulu donner à Jésus (§ 93). Sa christologie, elle aussi, était issue bien plus de la spéculation philosophique que de l'étude biblique des évangiles synoptiques. La synthèse que Schleiermacher avait tentée était restée imparfaite.

Ses disciples l'ont bien prouvé en se divisant de nouveau. Les uns retournent au supranaturalisme en conservant les idées bibliques, mais en rejetant les formules de la dogmatique orthodoxe ; les autres retombent dans le rationalisme, dont ils empruntent les formules préférées : idéal moral, génie religieux, représentant de l'humanité.

Mais il suffira à Ritschl d'entrer résolument dans la voie indiquée par Schleiermacher pour formuler une christologie conforme à la méthode qu'il s'est imposée.

III

JÉSUS DE NAZARETH, RÉVÉLATEUR DE L'AMOUR DIVIN ET FONDATEUR DU ROYAUME DE DIEU

Aucune des théories précédentes n'avait réussi à satisfaire entièrement les besoins religieux des contemporains de Ritschl. Mais, sous l'impulsion puissante de la philosophie kantienne

et de la dogmatique de Schleiermacher, tous les partis sentaient la nécessité de renouveler l'ancien dogme.

Tandis que l'école libérale met en pleine lumière le côté humain de la personne du Christ, l'orthodoxie dite de la « restauration » *(Restaurationstheologie)* reprend les anciennes formules luthériennes ; mais, pour maintenir pleine et entière l'humanité de Jésus, elle leur donne un sens nouveau par la théorie de la kénose. (Liebner, Thomasius, Gess, etc.)

Au sein du parti orthodoxe lui-même, Beyschlag prépare la voie à Ritschl par l'exégèse du Nouveau Testament [1]. La Bible, dit-il, n'enseigne pas du tout, comme la dogmatique traditionnelle, que le Christ historique a préexisté de toute éternité à côté du Père. Selon le Nouveau Testament, Jésus-Christ préexiste en tant qu'il est le TYPE de la créature personnelle, l'image parfaite de Dieu. Mais ce type n'a jamais eu une personnalité indépendante de celle de Dieu lui-même ; il n'est qu'un élément de cette personnalité. S'il a préexisté, c'est uniquement d'une façon idéale, dans l'intention du Dieu qui connaît toute chose.

Nous avons là déjà, dans la théologie biblique, la conception d'une préexistence idéale de Jésus, que nous avons signalée dans la philosophie de Kant.

De son côté, la critique des évangiles synoptiques avait préparé le terrain aux études que Ritschl allait entreprendre. Tant que la critique de Baur paraissait ébranler les bases mêmes de l'histoire évangélique, un point de départ solide manquait à la christologie moderne. Mais, au moment où Ritschl travaillait à son grand ouvrage dogmatique, la théologie biblique avait reconquis un terrain inébranlable. La lutte elle-même avait jeté une vive lumière sur l'origine de nos documents sacrés, et les travaux exégétiques avaient rendu possible l'histoire du Sauveur.

[1] *Christologie des Neuen Testamentes.* Berlin, 1866.

Ritschl a très bien compris le parti qu'il pouvait tirer de tous ces éléments épars parmi les hommes de sa génération.

Comme Schleiermacher et De Wette, il part de l'œuvre du Christ. Avec les théologiens libéraux, il met en lumière la personne historique de Jésus de Nazareth. Comme ses prédécesseurs du dix-huitième siècle, il veut s'en tenir aux expressions de nos évangiles synoptiques. Au lieu de disserter, avec les disciples de Hegel, sur la nature du Logos, il cherche à mieux comprendre le Sauveur en étudiant le peuple au milieu duquel il a vécu et les espérances messianiques de l'Ancien Testament. Il insiste sur l'union morale du Fils de l'homme avec son Père, sur son obéissance jusqu'à la mort. Au lieu de discuter sur ses attributs métaphysiques, il affirme le caractère pur et saint de sa vie terrestre. C'était là exécuter le programme tracé par les supranaturalistes du dix-huitième siècle.

Ainsi, Ritschl met l'accent, non plus sur la doctrine du Christ, mais sur sa personne. Jésus n'est pas seulement un maître supérieur à tous les autres, mais un modèle parfait en toute chose.

Comme Schleiermacher, Ritschl détermine par l'expérience les attributs de Jésus. « L'action spirituelle constitue *à elle seule* la réalité d'une personne morale. » (*Th. et Mét*. p. 30.) C'est cette œuvre morale qui nous fera connaître le Sauveur.

Mais, au lieu d'étudier, comme Schleiermacher, l'action de Jésus sur le fidèle, Ritschl considère son influence sur l'Eglise chrétienne dans son ensemble. L'impression que le Christ a faite sur ses disciples, l'impulsion qu'il communique encore aujourd'hui à son Eglise, peuvent seules nous faire connaître ses attributs.

Or, ce que Jésus a fait pour son Eglise se résume dans cette thèse sur laquelle avait déjà insisté De Wette : *Il a prêché et fondé le royaume de Dieu sur la terre*. Il a *annoncé*

à l'homme pécheur l'*amour éternel de Dieu* (voir notre chap. VII). Voilà pourquoi nous reconnaissons en lui « *la* révélation par excellence du Dieu d'amour, de miséricorde et de fidélité. » Dans ce sens, l'Eglise chrétienne a eu raison de voir en lui le Sauveur de l'humanité (III, §§ 48-50).

C'est en cela que la christologie de Ritschl est supérieure à celle des rationalistes et à celle de Kant. Tout en insistant sur la valeur morale et sur le développement graduel de la personnalité de Jésus, notre théologien proclame la valeur religieuse de la vie et de la prédication du Sauveur. *L'idéal moral* de la philosophie devient un *idéal religieux.*

Les disciples du Christ ont *constaté* chez leur maître une *obéissance* absolue à la volonté de Dieu, une *fidélité* à toute épreuve, la *domination spirituelle sur le monde extérieur.* Mais jamais ni eux, ni aucun chrétien, n'ont pu connaître le Christ préexistant : *als präexistent ist Christus für uns verborgen* » (III, 444). La préexistence réelle du Sauveur n'est qu'une explication théologique sans valeur pour la foi religieuse[1]. Ritschl ne lui fait aucune place dans sa dogmatique.

Sur ce point, notre dogmaticien se rencontre avec la théologie libérale de son temps. Mais son originalité est d'avoir conservé le terme de préexistence, en lui donnant un sens bien différent de celui qu'il avait dans la dogmatique traditionnelle. Dieu, dans son amour éternel, a décidé, dès avant la création du monde, que le Fils unique fonderait sur la terre le royaume moral et annoncerait aux hommes pécheurs l'amour de leur Père céleste. Dans ce sens, on peut affirmer la préexistence de Jésus.

[1] Voir III, 383. Les attaques contre le dogme de la préexistence sont encore plus nettes dans la première édition; voir surtout la page 357, qui a été supprimée dans le paragraphe correspondant (45e) de la dernière édition. La préexistence y était appelée *eine Hülfslinie.*

C'est ainsi que Ritschl applique au Christ historique la notion d'une *préexistence idéale* que nous avons signalée dans la philosophie de Kant, et qui avait sa place naturelle dans le domaine des idées pures. Les attributs de *l'idée du souverain bien* sont devenus ceux de Jésus de Nazareth. Tandis que Kant parle de la préexistence idéale d'un principe, Ritschl enseigne la préexistence idéale du Christ, et le Christ est pour lui la personne historique de Jésus. Mais comme, au fond, un personnage historique préexiste réellement ou ne préexiste pas, comme il n'y a pas de moyen terme, Jésus ne préexiste pas du tout. Ce qui préexiste, c'est uniquement l'intention divine, la miséricorde de Dieu. Dès lors, quand Ritschl nous parle d'une préexistence idéale de Jésus, cela n'est qu'une expression nouvelle de l'omniscience de Dieu.

La synthèse entre l'idée pure de la philosophie kantienne et le Christ historique est restée nécessairement imparfaite.

Le même désir de conserver les expressions traditionnelles, en leur donnant un sens nouveau, est très sensible lorsque Ritschl parle de la divinité du Christ. Le théologien de Gœttingue et ses disciples protestent énergiquement, lorsqu'on les accuse de faire du Sauveur « un simple homme. » Mais le terme de divinité signifie pour eux que Jésus est le révélateur, le fondateur du royaume, qu'il a vaincu le monde. Les caractères essentiels de cette *divinité morale*, les *attributs divins* du Christ sont la « *grâce* et la *fidélité* » que saint Jean accorde au Logos divin (4ᵉ év. I, 14). Mais ces expressions, Ritschl a soin de le dire, ne doivent pas être prises « au sens johannique de toute-puissance, de toute-présence et de toute-science divine. » Ce sont là des attributs qu'il faut réserver à Dieu seul : La souveraineté de Dieu sur le monde qu'il crée et dirige ne doit pas être cherchée « dans une vie humaine qui fait partie du monde. »

On voit que cette conception nouvelle de la divinité du Christ rappelle les expressions d'apparition céleste, de héros divin, d'idéal de l'humanité, que nous avons signalées chez les prédécesseurs de Ritschl. La critique historique paraissait lui donner une faveur nouvelle, en montrant que les termes mêmes de divinité, préexistence, éternité n'avaient pas toujours, aux origines de l'Eglise chrétienne, le sens métaphysique que nous leur donnons aujourd'hui.

Dépasser les affirmations précédentes, rechercher « *comment* la personne de Jésus est devenue ce qu'elle est pour nous, lorsque nous la considérons au point de vue moral et religieux » (III, 426), c'est dépasser les moyens d'investigation de la science théologique (*ist kein Gegenstand theologischer Forschung*). Qu'il nous suffise de *croire* que Jésus est pour nous *la révélation* de la volonté divine. Cette vérité rentre dans le domaine que Ritschl a réservé aux jugements *de valeur* et que De Wette appelait celui du sentiment.

Pour les deux théologiens, la raison et la critique n'ont rien à faire dans ce domaine.

On le voit, Ritschl, loin de créer une christologie absolument nouvelle, a combiné les observations de ses prédécesseurs, en les enrichissant des derniers résultats de l'histoire et de l'exégèse. Son originalité est surtout d'avoir conservé quelques-uns des termes de l'orthodoxie traditionnelle, en en transformant le sens. C'est là, peut-être, l'une des causes du succès que sa christologie a eu pendant plusieurs années.

Y a-t-il eu chez notre auteur calcul et politique, comme l'ont dit plusieurs de ses adversaires ? L'émotion profonde, avec laquelle notre auteur parle de Jésus, nous empêche de le supposer un instant.

Ritschl voyait combien ses contemporains tenaient aux termes de divinité, de filialité divine, de préexistence. Lui-

même y était profondément attaché. Mais les constructions métaphysiques de Hegel, de Rothe et d'autres dogmaticiens de son temps, lui inspiraient une vive antipathie. Il se jeta alors dans l'extrême opposé et rejeta tous les attributs métaphysiques de Jésus. Voyant tout ce que la philosophie néoplatonicienne et la scolastique luthérienne du dix-septième siècle avaient ajouté à la conception apostolique, il leur oppose la figure du Christ historique, tel qu'il croyait le trouver dans les évangiles synoptiques. Frappé de la valeur morale de la théorie kantienne, il réunit les attributs que Kant accorde à une idée pure et les résultats de sa propre exégèse.

Ritschl a cru, en réunissant ainsi des idées d'origine diverse, satisfaire les aspirations religieuses de ses contemporains. On peut trouver qu'il y a imparfaitement réussi. Mais, lorsqu'on aura étudié la genèse des différentes notions qui composent sa christologie, lorsqu'on les aura replacées dans le milieu historique qui les a fait naître ou qui les explique, on ne fera pas à Ritschl l'injure de supposer qu'il a manqué de sincérité.

CHAPITRE V

LE ROYAUME DE DIEU

« Durch den Tod (Jesu Christi) offenbarte sich für All e, welche die höhere Natur des Sterbenden kannten, die Liebe der Gottheit auf eine deutliche, erschütternde Weise ; *und das Reich Gottes drang gewaltsam in das irdische hinein.* »

THEREMIN, *Die Lehre v. göttl. Reiche*, p. 32.

Avec le royaume de Dieu, nous abordons l'idée centrale de toute la dogmatique de Ritschl. C'est dans cette notion que notre théologien trouve la solution du problème de la liberté, le but principal de la prédication de Jésus, le moyen pour l'homme d'avoir part au salut et à la sanctification.

Après la méthode, c'est ici la partie la plus originale du nouveau système.

Et cependant, le professeur de Gœttingue n'a pas été le premier à signaler l'importance de cette idée.

Des philosophes et des théologiens en avaient indiqué, avant lui, les principaux caractères, et avaient pressenti le rôle essentiel qu'elle pourrait jouer dans la dogmatique chrétienne.

I

PRESSENTIMENTS DE LA THÉORIE DE RITSCHL (KANT, SCHLEIERMACHER, THEREMIN)

Sans remonter jusqu'aux Stoïciens, dont la « *Societas generis humani* » est, elle aussi, une association spirituelle

travaillant en vue d'un but moral, Ritschl trouvait l'idée d'un royaume de Dieu dans la philosophie de KANT [1].

Selon ce dernier déjà, le meilleur moyen de préparer la victoire finale du principe du bien est de fonder une vaste *association morale* [2]. Chaque membre de cette société devra travailler en vue du bien général, sans s'inquiéter de savoir s'il pourra le réaliser.

Toute association morale (*ethisches Gemeinwesen*) doit avoir ses lois ; tout ensemble de lois suppose un législateur. S'il s'agissait simplement de poser des limites à la liberté individuelle, le peuple pourrait être ce législateur. Une association *juridique* pourrait s'en contenter. Mais, dit Kant, dans une association *morale*, toutes les lois doivent avoir pour but la *moralité* elle-même, c'est-à-dire les *intentions* les plus secrètes. Celles-ci échappent aux yeux du peuple le plus clairvoyant. Les lois du monde moral ne peuvent avoir été faites que par Celui qui sonde les cœurs *(Herzenskündiger)*, qui connaît la valeur morale de toutes nos actions.

Voilà pourquoi l'association formée en vue du bien peut être appelée « *un peuple de Dieu, obéissant à des lois morales.* » C'est réellement un *royaume de Dieu* sur la terre. La religion seule, c'est-à-dire, pour Kant, la religion naturelle, a pu pousser les hommes à le fonder ; et, pour le rendre visible sur la terre, elle a dû créer des églises concrètes.

On voit la valeur morale de cette association pour le bien. On pressent déjà la valeur religieuse que ce *royaume de Dieu* pourra acquérir. Mais, dès que le philosophe entre dans le

[1] Il serait facile de signaler, même avant Kant, des pressentiments isolés de la théorie de Ritschl. Ainsi Cocceïus place l'idée du royaume de Dieu au commencement de l'évolution historique du christianisme. C'était là déjà, selon l'expression de M. Harnack, « une prophétie de l'avenir » *(Cours d'histoire des dogmes*, juillet 1891). V. Cocc. *Panegyricus de regno Dei*, 1660. Cf. R. *Piétisme*, I, 142.

[2] Voir *Rel. i. d. Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, éd. Hartenstein, VI, p. 175, sq. ; 249, sq. (éd. Ros. et Sch., X, p. 116, sq.).

domaine de la religion, il confond cette association spirituelle avec les églises visibles.

Pour Kant, le royaume de Dieu était la cause finale du monde. Schleiermacher, le premier, se sert de cette idée « *téléologique* » pour caractériser la religion chrétienne, et c'est là, aux yeux de Ritschl, l'un de ses plus grands mérites (I, 494, sq ; III, 9). Selon lui, la conscience de notre union avec Dieu, c'est-à-dire l'essence même de la religion, peut aussi se traduire par un travail dans le royaume de Dieu[1]. Sa conception même du souverain bien est comme l'idée générale où rentrent tous les actes moraux accomplis par les hommes, en vue de réaliser cette association morale. « Le royaume de Dieu, dit-il, cette notion si essentielle au christianisme, cette idée qui embrasse (*befasst*) toutes les autres, n'est que l'expression générale de ce fait : dans le christianisme toute douleur et toute joie, afin d'être vraiment *religieuses* (*fromm*), auront pour objet le développement du royaume de Dieu. Toute émotion religieuse (*jede fromme Erregung*), qui commence par un état passif, se termine par une activité, dont le but est ce royaume. »

Il semblait facile de réunir les deux conceptions de Kant et de Schleiermacher pour identifier le royaume moral du premier avec le souverain bien du second. Et cependant, Ritschl l'a fort bien remarqué, aucun des successeurs immédiats de Schleiermacher, un seul excepté, n'a compris toute l'importance de cette idée pour la dogmatique chrétienne[2]. Rothe place la réalisation du royaume de Dieu dans un avenir indéterminé[3], et Chr. Hermann Weisse lui enlève toute précision, en l'étendant bien au delà du christianisme, en y

[1] *Der chr. Glaube*, § 9, 2. ; v. aussi la dissertation sur l'*idée du souverain bien. Werke zur Philosophie*, II, 446 sq.

[2] Pour les indications de De Wette, v. chap. IV, § 2 et VII, § 3.

[3] *Ethique*, 2e éd., vol. II, p. 475 sq,

faisant entrer tous les êtres dispersés « dans les mondes infinis, » et qui auront part un jour à la vie éternelle[1]. Et, après eux, SCHWEIZER et KRAUSS identifient encore, comme Zwingle, le royaume de Dieu avec l'Eglise invisible et oublient que cette association spirituelle (« *verborgener Geisterbund* ») doit se réaliser sur cette terre[2].

Seul dans la première moitié de ce siècle, THEREMIN a entrevu l'importance de l'idée du royaume de Dieu. Ritschl le considère comme son unique précurseur[3]. Dans certains passages de l'ouvrage de Theremin sur le *Royaume de Dieu*[4], on croirait, en effet, entendre le théologien de Gœttingue lui-même : « L'idéal du chrétien est une ASSOCIATION MORALE (*geselliger Zustand*).... on peut l'appeler avec raison (*passend*) LE ROYAUME DIVIN (p. 2-3). Cette idée aura toujours, sur toutes les spéculations philosophiques, la supériorité qu'une institution divine doit avoir sur les réflexions humaines (p. 3)... Mon but est de montrer que, lorsqu'on contemple les rapports de Dieu avec l'homme et l'œuvre de la rédemption *à la lumière de cette idée,* beaucoup de thèses dogmatiques semblent moins arbitraires (p. 4)... De cette notion je déduirai l'essence de la vertu et ses formes diverses » (p. 4), c'est-à-dire *la morale tout entière* ; « je montrerai que la science et l'art

[1] *Philos. Dogmatik,* I, 278 sq., III, 38 sq., 411 sq., 655 sq., et *Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche an die Gebildeten der deutschen Nation,* 1849. Royaume des cieux (*Himmelreich*) est le nom que Weisse donne au royaume de Dieu.

[2] Voir Alex. Schweizer, *Die Glaubenslehre der reformirten Kirche,* 1844-1847 ; 2e éd. 1877 ; et *Die Zukunft der Religion,* (1878); Alfr. Ed. Krauss, *Das prot. Dogma von der unsichtbaren Kirche,* 1876.

[3] On pourrait trouver, il est vrai, chez les exégètes et les prédicateurs du temps, de nombreuses allusions à la notion du royaume de Dieu, p. ex. chez le piétiste BRASTBERGER, *Sermon sur la parabole de l'ivraie et du bon grain.* Mais il y a loin de ces pressentiments au programme si net et si précis de Theremin.

[4] *Die Lehre vom göttlichen Reiche, dargestellt von Franz Theremin,* Berlin, 1823, excellent petit livre de 220 pages, devenu très rare aujourd'hui.

n'ont qu'UN SEUL BUT, celui de faire avancer le royaume divin » (p. 5).

Le royaume de Dieu, principe directeur de la théologie systématique, idéal qui doit vivifier (*beseelen*) les intentions (*Gesinnung*) les plus secrètes de l'homme, but unique de la science et de l'art, n'est-ce pas là déjà tout le programme de la théologie nouvelle[2]? Theremin lui-même nous dit qu'une « exposition détaillée de la dogmatique chrétienne » d'après cette idée du royaume de Dieu « réussirait parfaitement[1]. » Quant à lui, il n'a pas eu cette ambition : il a poursuivi surtout un but pratique. Mais son conseil a été suivi un demi-siècle après la publication de son ouvrage. Il est intéressant de voir un petit traité de morale, négligé par les dogmaticiens, nous fournir l'idée la plus féconde de la théologie contemporaine, comme la première ébauche de la *Métaphysique* de Lotze nous a donné la méthode de l'école nouvelle.

On peut s'étonner, à bon droit, qu'une méthode ainsi esquissée ait été négligée pendant près d'un demi-siècle. Mais il est indiscutable que, jusqu'en 1865, aucun théologien n'a tiré de l'idée biblique du royaume de Dieu tout le parti possible. On prend de nouveau cette expression dans les sens les plus divers[2]. On s'en sert pour désigner les « affaires extérieures de l'Eglise » (III, 12), et les piétistes modernes, dit Ritschl, désignent sous le nom de royaume divin leurs propres entreprises, surtout la mission parmi les païens : ils ne font « qu'effleurer » le sens moral et profond de cette idée (III, 12).

[1] Nur die allgemeine Idee wollte ich stets festhalten, und, indem ich Alles mit ihr in Verbindung setzte, darthun *dass es nichts giebt, worüber sie nicht ein helleres Licht verbreitete.* (P. 5-6.)

[2] Lipsius se plaint encore en 1866 (9 juin, *Neue protest. Blätter*, p. 182) de voir ses contemporains négliger une idée aussi féconde.

II

LES PRÉDÉCESSEURS IMMÉDIATS ET LES CONTEMPORAINS DE RITSCHL

C'est seulement il y a une vingtaine d'années que l'idée biblique du royaume de Dieu fut remise en lumière. Mais, à partir de 1866, les études sur ce sujet deviennent nombreuses. Et ici, comme le plus souvent dans l'histoire des idées religieuses, c'est de l'exégèse que vient la première impulsion. En février 1866, M. HANNE, de Greifswald, commence une série d'articles sur l'idée du royaume de Dieu [1]. Il en étudie le sens dans l'enseignement de Jésus, il en montre l'importance pour la cosmologie; mais le caractère moral et pratique, sur lequel avait insisté Theremin, disparaît encore au milieu de mille considérations sur l'origine du monde, sur la théorie des atomes, la doctrine de l'évolution, les miracles et l'eschatologie.

En avril 1866, M. HOLTZMANN [2], dans sa savante étude sur le *Christianisme du Christ* [3], analyse, avec sa finesse habituelle, l'idée du royaume des cieux, telle qu'elle se développe dans la conscience messianique de Jésus. Il insiste sur « l'audace et la génialité » nécessaires pour transformer la conception théocratique d'Israël en une idée purement *morale* et *religieuse*, pour donner à cette association humaine « un idéal supraterrestre ; » nous avons là déjà le fondement biblique

[1] Hanne « Die christliche Idee des Reiches Gottes, » dans *Protestantische Kirchenzeitung*, 1866, p. 98, 117, 182, 256, 261.

[2] Ritschl connaissait personnellement M. Holtzmann depuis 1858. (Otto Ritschl, *A. Ritschls Leben*, I, p. 310.)

[3] *Neue protestantiche Blätter*, 1866, N° 14, p. 109 sq.

de la conception de Ritschl, comme dans l'étude de Theremin nous en avions les conséquences pratiques.

En juin 1866, M. Lipsius commence, dans le même journal, la série de ses belles études sur le royaume de Dieu[1]. Aux considérations exégétiques, il joint les réflexions dogmatiques. Il établit déjà les principaux points qu'il reproduira, dix ans plus tard, dans sa *Dogmatique*[2]. Il insiste sur le caractère moral du royaume de Dieu : « toutes les conditions nécessaires pour y entrer sont d'ordre moral » (p. 200). Il montre que ce royaume commence déjà sur cette terre (p. 215, cf. *Dogm.* § 923). Il établit surtout que la notion du royaume est le corollaire de celle de la sagesse et de la bonté de Dieu[3].

Il n'est pas un seul de ces points qui ne soit développé dans la théologie de Ritschl.

Enfin, deux ans avant le troisième volume de *Justification et Réconciliation*, paraissait l'étude historique de Wittichen[4] sur le sujet déjà traité par Holtzmann et Lipsius. « Autour de l'idée du royaume de Dieu, dit l'auteur, gravitent les travaux de l'esprit religieux et même ceux de l'esprit humain en géné-

[1] *Die Idee des Göttlichen Reiches, Neue prot. Blätter*, 1866, p. 181, 189, 197, 205, 212, 221, 229. Ce paragraphe était écrit lorsque nous avons trouvé dans la *Biographie de Ritschl* par son fils, la confirmation de l'influence de Lipsius sur le théologien de Gœttingue. Celle-ci est manifeste dès 1856, car Ritschl écrit à son pére (15, 7, 56) : « Le Dr Lipsius de Leipzig, avec lequel je suis en correspondance, m'a communiqué les postulats de sa dogmatique... *je travaille d'après eux.* » (O. R. I. 279). Il serait donc surprenant que Ritschl n'eût pas eu connaissance des travaux de Lipsius sur le royaume de Dieu.

[2] *Lehrbuch der evang. prot. Dogmatik*, 1876, p. 821-838.

[3] *Wir konnten die Begriffe der göttlichen Vaterweisheit und Vatergerechtigkeit gar nicht bestimmen, ohne schon auf die Idee des Gottesreiches Rücksicht zu nehmen.* Article cité, p. 189.

[4] *Die Idee des Reiches Gottes*, 1872, faisant suite à l'étude de 1865 : *Die Idee Gottes als des Vaters*. Ce rapport entre les deux idées de la Providence et du royaume de Dieu est déjà caractéristique, car il deviendra l'un des points essentiels de la dogmatique de Ritschl. Remarquons aussi que les deux ouvrages ont paru à Gœttingue.

ral ; » et il étudie l'évolution de cette notion au sein du peuple d'Israël, dans le Nouveau Testament, et dans l'histoire de l'Eglise jusqu'à la Réforme[1].

On voit combien l'idée du royaume de Dieu était « dans l'air » au moment où Ritschl publia la première édition de son grand ouvrage dogmatique.

III

SYNTHÈSE DE L'ASSOCIATION MORALE DE KANT ET DU SOUVERAIN BIEN DE SCHLEIERMACHER (RITSCHL)

L'étude précédente nous l'a démontré, c'est à tort qu'on a attribué à Ritschl le mérite d'avoir introduit la notion du royaume de Dieu dans la dogmatique protestante. Les études exégétiques surtout lui avaient préparé la voie. Ritschl lui-même se plaît à rendre hommage aux indications de Kant, de Schleiermacher, de Theremin. Quant aux travaux de ses contemporains, il est impossible qu'ils n'aient exercé aucune influence sur le développement de sa pensée.

Sans doute, Ritschl a insisté sur la notion du royaume de Dieu dès ses premiers cours (1854, 1856). Mais il suffit de comparer les leçons de morale de 1858[2] aux ouvrages postérieurs à 1870, pour voir combien cette notion prend, dans le système de Ritschl, une place de plus en plus grande, à mesure que d'autres théologiens mettent en lumière les origines bibliques et les principaux caractères du royaume de Dieu.

[1] A ces études déjà nombreuses, on pourrait ajouter encore les travaux de C. H. G. SCHWARZ (*Ueber das Wesen der Rel.*, 1847 ; *Grundriss der chr. Lehre*' 5e éd., 1876,) et beaucoup d'autres indications isolées.

[2] Telles que nous les fait connaître M. O. Ritschl, *A. Ritschls Leben*, I, p. 354 sq.

Le mérite de Ritschl est précisément d'avoir réuni, au moment favorable, les observations de ses prédécesseurs. Comme M. Holtzmann, il montre le sens et la portée du royaume de Dieu dans l'enseignement de Jésus. (II, ch. I, § 5). Avec Kant, il considère cette association comme la cause finale du monde. Il insiste sur son caractère MORAL. Il l'appelle volontiers l'« IDÉAL MORAL » que ses membres doivent réaliser en se conformant à la loi de l'amour (III, 271, 30 sq; *U.* § 5). Comme *association morale*, le royaume de Dieu est opposé à l'*association religieuse* (III, 270; cf. 2e éd. 265). Son but est surtout un but moral.

A ces considérations, dans lesquelles nous reconnaissons le disciple de Kant, Ritschl joint quelques-unes des thèses que nous avons signalées dans la dogmatique de Schleiermacher. Son royaume de Dieu n'est pas seulement une association morale ; il est aussi une « notion essentiellement religieuse (*ein direkter religiöser Begriff* » (3e éd. seulement, III, 30). C'est le SOUVERAIN BIEN que Dieu, dans son amour, a révélé à l'homme par Jésus-Christ (III, 271. *U.* § 5). Comme le montre le sens primitif du mot, ce royaume est une SOUVERAINETÉ absolue de Dieu parmi les hommes (III, 30 ajouté dans la 3e éd.). Bien plus, dans la religion chrétienne, *l'activité morale*, elle aussi, *a la valeur d'un culte envers Dieu* (III, 270).

On voit combien cette synthèse d'idées empruntées à Schleiermacher et à Kant, est originale, en réalité. Le travail dans le royaume moral, considéré comme un culte rendu à Dieu lui-même, c'est là, en réalité, la religion de l'action, la religion du devoir, la religion du dévouement et du sacrifice, substituée à la religion passive du sentiment, à la religion de l'*émotion esthétique.* Et c'est, en même temps, le sentiment de la toute-présence du Dieu d'amour, Roi et Chef de l'association humaine pour le bien, donnant une base religieuse à l'obéissance que Kant exige vis-à-vis de l'impératif catégo-

rique. C'est l'affirmation que la vie entière du chrétien doit être consacrée à Dieu, que la religion sans la morale n'est rien, et que le culte le meilleur est encore le travail dans la vigne du Seigneur.

Une telle synthèse a certainement autant de mérite que bien des idées nouvelles. Un seul mot est changé à la thèse de Schleiermacher ; au lieu de dire que le sentiment de notre union avec Dieu *peut aussi se traduire* par un travail dans la vigne du Seigneur, Ritschl dit: *doit nécessairement se traduire* par l'activité dans le royaume de Dieu. Mais ce seul mot marque l'entrée de la morale kantienne dans la dogmatique chrétienne.

Le mérite de Ritschl n'est pas uniquement d'avoir ainsi combiné le souverain bien de Schleiermacher et l'association morale de Kant, mais aussi d'avoir défini, avec plus de netteté qu'aucun de ses prédécesseurs, les caractères du royaume de Dieu.

Avec Lipsius, il montre que ce souverain bien doit *se réaliser sur la terre*, qu'il a commencé avec la prédication de Jésus (II, 35).

Il insiste sur le caractère *surnaturel* de cette association *(übernatürlich ; nous dirions plutôt universel)*, en montrant qu'elle est au-dessus des diverses conditions sociales : la famille, la profession, la patrie (*U.*, § 8). Quoique se réalisant dans le monde, ce royaume est *au-dessus du monde (überweltlich)*, car il ne rentre pas dans la série des phénomènes soumis à la loi des causes et des effets. Il est *invisible*, car jamais le motif de nos actions n'est perceptible pour les autres (*U.*, § 9). Il ne peut être connu que par la foi religieuse (III, 271 ; Luc 17, 20 ; Hébr. 11, 1). Ses membres ont la ferme assurance qu'il subsistera, alors même que les conditions actuelles du monde seraient changées. Certain d'être réconcilié avec Dieu et de posséder la vie éternelle par la

oi en Jésus, le chrétien s'attache à l'idée que le royaume de Dieu se réalisera parfaitement. C'est là presque toute l'eschatologie de Ritschl.

Mieux qu'aucun de ses prédécesseurs, Ritschl distingue le royaume de Dieu de l'Eglise visible (III, 271).

Une Eglise visible, dit-il, est toujours composée d'individus se réunissant pour rendre à Dieu un culte quelconque. Le royaume de Dieu ne se manifeste par aucun culte extérieur et visible. Une Eglise a des lois, des rites, une organisation. Le royaume de Dieu est absolument indépendant des règlements extérieurs qui régissent les actions des hommes. Comme membres de l'Eglise, les chrétiens professent leur foi, prient, lisent et écoutent la parole de Dieu; comme membres du royaume, ils travaillent au développement d'une vaste association morale; ils n'ont d'autre but que le bien de l'ensemble; tout intérêt personnel doit être subordonné à cet idéal suprême; les aspirations les plus nobles, les intérêts de la famille, de la patrie deviennent coupables, lorsqu'ils sont des obstacles à l'avancement du royaume de Dieu (III, 278).

Par cette distinction, Ritschl pense avoir évité « l'erreur fatale » de saint Augustin et rempli le programme que les Réformateurs avaient indiqué sans être restés fidèles à leur principe (III, 272).

Ce qui est tout à fait nouveau dans la théorie de Ritschl, c'est l'affirmation qu'une révélation spéciale a été nécessaire pour permettre à l'homme d'arriver à l'idée d'un royaume de Dieu sur la terre. Kant, Theremin, Lipsius considèrent cette association morale comme un idéal, auquel la religion naturelle peut conduire le philosophe. Leurs déclarations sont très nettes sur ce point. « L'idée du royaume divin, dit Theremin, peut être tirée également de la raison et de la Bible[1]. » « Aucun de nous, s'écrie M. Lipsius, n'avait eu l'idée de consi-

[1] *Die Lehre vom göttlichen Reiche*, p. 219.

dérer cette notion du royaume de Dieu comme une idée inaccessible à la religion naturelle [1]. »

Ritschl, au contraire, était poussé par sa méthode dans des voies différentes. Sa polémique contre la religion naturelle l'empêchait d'admettre, un seul instant, que la métaphysique ait jamais pu conduire le philosophe à cette notion fondamentale. Selon lui, les métaphysiciens et les théologiens modernes dépendent, consciemment ou inconsciemment, de l'enseignement du Christ. Seule, la révélation de Dieu en Jésus a pu mettre cette notion en pleine lumière : « Le royaume est la révélation de Dieu lui-même » (III, 276).

Il est curieux de voir Ritschl insister de plus en plus sur ce point qui constitue son originalité. Tout d'abord, il enseigne, avec la plupart de ses prédécesseurs, que la notion chrétienne du royaume de Dieu n'est que « le degré le plus parfait » de la révélation divine, qui commence bien avant l'apparition du Christ sur la terre (III [1], §§ 35, 36). Mais, peu à peu, il limite cette révélation générale, dont le but est la fondation du royaume de Dieu, à la révélation particulière en Jésus-Christ (III [3], 266, sq.). Le *royaume de Dieu*, en dehors duquel il n'y a pas de salut, tend à se confondre avec la *communauté religieuse* fondée par le Christ (*Gemeinde des Sohnes Gottes*) (III, 268, 226).

Plus d'une fois encore, nous verrons Ritschl partir ainsi de ses prédécesseurs pour souligner de plus en plus le côté original de sa théologie.

Ainsi défini et caractérisé, le royaume de Dieu donne à Ritschl la solution du problème posé ou indiqué dans toutes les religions : Comment l'homme pourra-t-il s'assurer la domination sur le monde extérieur ? Car celui qui fait partie de ce royaume participe à la souveraineté de Dieu sur la nature. Cette notion renferme aussi la solution de l'antinomie entre

[1] *Die Ritschel'sche Theologie*, Leipzig, 1888, p. 6,

la liberté humaine et le sentiment de notre dépendance d'une puissance supérieure (III [1], § 36). Car c'est en réalisant cette association morale que le chrétien se soumet à la volonté divine.

Dans la notion du royaume de Dieu, le but du Créateur, la cause finale du monde, l'idéal moral de l'homme religieux se confondent (III, 276), et, comme membres actifs de cette association, *les chrétiens font eux-mêmes partie de la révélation suprême de Dieu* (III, 279).

C'est ainsi que l'idée du royaume de Dieu, revêtue de l'autorité souveraine de la révélation divine, devient le principe de toute la dogmatique de Ritschl. Toutes les notions essentielles sont étudiées « à la lumière de cette idée. » Le programme tracé en 1823 par Theremin était réalisé.

CHAPITRE VI

LE ROYAUME DU PÉCHÉ

« Im Vergleich mit dem *christlichen Ideal* ist die *Sünde* das *Misstrauen* und die *Gleichgiltigkeit* gegen Gott.... »

RITSCHL, III2, p. 311.

En face du royaume de Dieu, se dresse, dans la théologie de Ritschl, le *royaume du péché*.

Transformer l'ancien dogme du péché originel, affirmer l'innocence primitive de l'enfant et rapprocher le mal de l'ignorance, tel est le double but de notre dogmaticien.

Pour ces deux thèses essentielles, la voie avait été longuement préparée à Ritschl. Son principal mérite est d'avoir réuni, sous un nom nouveau, les observations éparses dans des systèmes très différents, et d'avoir essayé de satisfaire ainsi les aspirations religieuses qu'il croyait remarquer chez ses contemporains.

I

ATTAQUES ANTÉRIEURES A RITSCHL CONTRE LA THÉORIE DU PÉCHÉ ORIGINEL

Pendant plusieurs siècles, la théorie augustinienne du péché originel et de la corruption radicale de la nature humaine fut un dogme pour les théologiens protestants orthodoxes. En face

de la morale relâchée du catholicisme, les Réformateurs crurent y trouver l'expression théologique du sentiment vif et angoissant qu'ils avaient du péché : au seizième siècle, comme au temps d'Augustin, cette théorie avait subi l'influence de la polémique. Mais lorsque les premières luttes se furent apaisées, l'ancien dogme fut ébranlé peu à peu par les écoles les plus diverses.

Ce sont d'abord les attaques isolées de quelques partis théologiques. Les Sociniens et les Arminiens surtout rejettent les conséquences que la théorie augustinienne attribuait à la chute, et considèrent la corruption générale comme un simple produit de l'habitude [1].

Leurs objections laissent peu de traces dans la dogmatique luthérienne du dix-septième siècle. Mais, dès le dix-huitième siècle, elles reparaissent dans la théologie moderne pour ébranler ou transformer le dogme traditionnel.

Aux yeux d'une génération dont la devise était raison et humanité, le dogme augustinien devait paraître contraire à la raison humaine. Dès l'époque de l'*Aufklärung* et du *rationalisme*, nous rencontrons déjà les principales objections que Ritschl formulera contre la théologie traditionnelle.

SEMLER, le premier, introduit dans la théologie allemande les objections présentées déjà en Angleterre par WHITBY [2]. Il déclare insensé d'affirmer que l'âme humaine, sortie pure des mains du Créateur, est corrompue dès qu'elle se trouve unie à un corps. Il explique la généralité du péché par les penchants mauvais qui se développent dans l'homme, sous l'influence d'une crainte exagérée de la mort et d'un amour trop vif pour la vie [3].

[1] Voir F. Socin, *Prael. theol.*, c. 3.

[2] D. Whitby : *Tractatus de imputatione divina peccati Adami posteris ejus in reatum*, Londres, 1711, publié par Semler à Halle, 1775.

[3] *Versuch einer freieren theologischen Lehrart*, 1777.

Peu après lui, EBERHARD s'indigne des conséquences qui lui paraissent découler de la théorie traditionnelle [1]. Il s'efforce de montrer, comme Ritschl le fera plus tard, que le dogme augustinien est en contradiction avec les notions de l'amour, de la justice et de la sagesse de Dieu. En même temps que lui, TŒLLNER affirme qu'on peut nier le péché originel tout en croyant à la corruption morale de l'humanité [2]. On peut admettre, selon lui, que les penchants mauvais font partie intégrante de la nature humaine *(etwas angeborenes)*; mais, qu'ils soient l'effet nécessaire d'une chute originelle (*etwas angeerbtes*), jamais.

Nous approchons ainsi d'une conception nouvelle de la corruption générale, expliquée, non par la chute d'un ancêtre, mais par le fait même de l'union de l'âme et du corps.

Les successeurs de Semler, de Tœllner et d'Eberhard n'ont fait que reproduire les arguments précédents, en les exagérant. Leur indignation contre la théorie augustinienne peut se résumer dans le mot célèbre de HENKE : *parvulos adeo recens in lucem editos, indignationi divinæ obnoxios esse... quod ne de catulis quidem sanus quisquam ausit dicere* (*Lineam.* § 86).

Ainsi, dès la fin du siècle dernier, la partie critique de l'œuvre de Ritschl était plus que commencée. Mais la partie positive manquait encore. Au milieu des luttes du rationalisme et du supranaturalisme, la théologie semblait avoir perdu le sentiment de la gravité tragique du péché.

Ici encore, la philosophie devait fournir aux théologiens du dix-neuvième siècle quelques-uns des matériaux qui manquaient encore pour édifier un système nouveau.

[1] *Apologie des Socrates*, (1772), 2e partie, dirigée surtout contre la théorie du péché originel, 1778.

[2] 1773. *Theol. Untersuchungen :* II *Ueber die Erbsünde*; III. *Ueber die Güte der menschlichen Natur.*

A l'idée d'une *culpabilité héréditaire*, KANT oppose celle de la *responsabilité morale*. Selon lui, le récit biblique de la chute contient une vérité profonde : il signifie que, tous les jours, nous violons, comme Adam, la loi morale de l'impératif catégorique. En face de la conception du péché originel, il place sa théorie du *mal radical* : « L'homme est de nature mauvaise [1] ». Il y a en lui un *penchant au mal* (*Hang zum Bösen*). Ce penchant fatal est un effet de la liberté transcendentale, mais nous ne pouvons savoir « comment il a pénétré en nous pour la première fois [2]. » Il n'est pas, comme dans la théorie du péché originel, une inclination à violer la loi morale en général. Chez la plupart des hommes, il ne dépasse pas les degrés de la faiblesse (*Gebrechlichkeit*) et de l'ignorance. C'est uniquement lorsqu'il s'élève à un troisième degré qu'il devient une *faute volontaire,* la seule dont l'homme puisse être responsable vis-à-vis de la loi morale.

Ritschl saura appliquer à la notion du péché quelques-uns des caractères du mal radical de la philosophie critique.

Ici encore, SCHLEIERMACHER lui avait donné des indications précieuses [3]. Il introduit dans la dogmatique chrétienne les notions kantiennes de la culpabilité et de la responsabilité morales. Pour lui, comme pour Kant, le récit de la Genèse n'est pas l'histoire d'une chute unique, mais le symbole de chaque tentation. Croire au péché originel, c'est reconnaître que la cause du péché est non seulement en nous, mais encore en dehors de nous, dans une sphère antérieure à notre existence même. Cette cause n'est pas, pour Schleiermacher, une chute originelle, mais uniquement le fait que chaque individu isolé dépend nécessairement de l'évolution générale de

[1] Au commencement de : *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, éd. Hartenst. VI, éd. Ros. et Sch. X.

[2] Id., éd. Hart. VI, p. 137.

[3] *Christlicher Glaube*, §§ 70-72, v. surtout 70, 2 et 3.

l'humanité entière. Le péché héréditaire, c'est en réalité ce désir inné de jouissance, qui est le grand obstacle à l'union de l'homme avec Dieu. Ainsi compris, le péché est en même temps l'effet de quelque chose que nous avons reçu et de quelque chose qui nous est propre; c'est un *acte collectif* de l'espèce humaine (*Gesammtheit*), qui, tout entière, doit en porter la responsabilité *(Gesammtschuld)*. La disposition au péché, antérieure à tout acte mauvais, est un *mal social* (*durchaus Gemeinschuld*), dont on ne saurait rejeter la faute sur l'individu. Le péché est l'œuvre de tous et en tous l'œuvre de chacun. On ne peut le comprendre parfaitement qu'en le rapportant à la société.

N'est-ce pas là déjà l'esquisse d'un royaume du péché remplaçant la théorie du péché originel?

Mais Schleiermacher, malgré ses efforts pour communiquer une vie nouvelle à l'ancien dogme, n'a pas réussi, selon Ritschl, à concilier les idées du péché originel et de la responsabilité morale. En réalité, il transformait le sens primitif du dogme et lui laissait son titre ancien. Il est extrêmement caractéristique de voir combien Ritschl s'indigne de ce procédé (I, 503-505 ; III, 321). Il accuse son grand prédécesseur d'avoir voulu dissimuler (*vertuschen*) la distance qui séparait sa conception de la théorie traditionnelle, pour ne pas scandaliser les orthodoxes de sa génération. Et en effet, Schleiermacher a soulevé dans le camp luthérien moins de protestations que ses prédécesseurs ; il n'a pas vu se déchaîner une tempête semblable à celle qui fondra sur le théologien de Gœttingue. Il en est souvent ainsi dans l'histoire des idées religieuses. Nous sommes plus effrayés de l'abolition d'un mot que de la transformation d'une idée ; nous croyons rester unis à la foi de nos pères, lorsqu'en réalité nous ne conservons que l'enveloppe de laquelle ceux-ci avaient revêtu leurs croyances et leurs espérances.

Avec les rationalistes, avec Kant et Schleiermacher, nous avons déjà les principaux éléments de la polémique de Ritschl contre le péché originel. Tous les arguments précédents étaient si bien dans l'air qu'ils se font jour de tous côtés au milieu de notre siècle. Dans tous les partis, on a le sentiment plus ou moins net que la philosophie critique a porté un coup décisif à la théorie augustinienne. A mesure que l'exégèse apprend à distinguer, dans le récit de la Genèse, le fond religieux éternellement vrai de la forme poétique du narrateur hébreu, le dogmaticien, aussi bien que le philosophe, se sent plus libre en face du dogme traditionnel, issu de la littérature hébraïque.

HEGEL et VATKE[1] ne voient, dans le péché héréditaire, qu'une sorte de fatalité, par laquelle la nature est un obstacle au développement de l'esprit. J. MULLER, dont Ritschl suivit les cours à l'université de Halle, tout en voulant maintenir le dogme traditionnel, le transforme en réalité ; car il relègue l'origine du mal à une époque antérieure au temps (*unabhängig von aller Zeit und vor aller Zeit*) et considère le péché comme une conséquence nécessaire de la liberté humaine[2].

THOMASIUS brise pour ainsi dire la pointe du vieux dogme, en disant que personne n'est damné à cause du péché originel. NITZSCH, SCHENKEL, DE WETTE repoussent l'idée d'une culpabilité héréditaire. Les interprétations compliquées de HOFMANN, PHILIPPI, DELITZSCH[3] portent à la théorie augustinienne un coup aussi profond que les attaques du parti libéral. Les plus orthodoxes eux-mêmes, J. P. LANGE, EBRARD, veu-

[1] De tous les disciples de Hegel, c'est Vatke qui a exposé avec le plus d'exactitude la doctrine du maître sur le mal et sa nécessité intelligible : *Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade*, 1841.

[2] *Die christliche Lehre von der Sünde*, 1844.

[3]. Voir surtout Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, 2e éd., 1861, p. 80.

lent sauver la responsabilité pleine et entière de l'individu, tout en accordant que nous naissons coupables. Et ROTHE, qui admet encore le péché originel, ne le considère plus comme l'effet d'une chute, mais comme la condition nécessaire de la nature humaine.

F. CHR. BAUR enfin, dans des cours pleins d'enthousiasme, essayait de montrer, par l'histoire et par le raisonnement, les lacunes et les erreurs de la théorie traditionnelle. Nous pouvons nous faire une idée des analogies qui existent entre l'enseignement du chef de l'école de Tubingue et celui de Ritschl, par les cours d'histoire, publiés par F. F. Baur[1]. Dans cet ouvrage posthume et dans le volume historique de Ritschl, nous trouvons les mêmes critiques adressées aux représentants de la dogmatique orthodoxe, le même soin à relever l'opposition croissante contre l'ancien dogme, à tel point que souvent nous avons pu compléter les renseignements de l'un par les indications de l'autre. On sent que les mêmes principes ont dirigé les deux historiens, qu'ils étaient poussés par la même idée directrice : *la conviction qu'il fallait renouveler la théorie augustinienne du péché originel.*

Après tous ces efforts pour transformer le sens du dogme en lui conservant son nom, on comprend que l'évolution des idées devait tôt ou tard amener un théologien à abandonner tout à fait la théorie augustinienne et à remplacer le mot lui-même de *péché héréditaire* (*Erbsünde*) par un terme plus conforme à l'idée qu'il doit exprimer.

[1] *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, von F. Chr. Baur*, publié par F. F. Baur, Leipzig, 1867 ; voir surtout le 3e vol.

II

L'INNOCENCE PRIMITIVE DE L'INDIVIDU ET LE PÉCHÉ RAPPROCHÉ DE L'IGNORANCE

Après avoir ainsi attaqué ou transformé le dogme du péché originel, la théologie moderne s'efforce de relever la nature humaine. Tandis que les philosophes déclarent le mal nécessaire pour mieux faire ressortir le bien (Leibnitz), les théologiens du dix-huitième siècle se persuadent, peu à peu, que la nature humaine n'est pas aussi mauvaise que l'avaient cru Augustin et les réformateurs. On tend à transporter l'âge d'or de l'humanité, des origines de la société à l'origine de l'individu. L'enfant, dit-on, est naturellement porté au bien. L'exemple mauvais des autres hommes, et non la série accumulée des péchés des ancêtres, telle est la cause qui le pousse au mal.

Nous retrouvons ici, en théologie, une théorie que les œuvres de Rousseau avaient rendue populaire en Allemagne. Du domaine de la littérature, cette thèse n'avait pas tardé à passer dans celui de la dogmatique. Les rationalistes posent en principe que la nature humaine est naturellement bonne, que l'homme est libre de se déterminer au bien. Suivant les indications données déjà par quelques-uns de leurs prédécesseurs de l'*Aufklärung* (Eberhard, Tœllner, cf. le § précédent), ils proclament que les instincts de la nature humaine sont bons en soi, car ils ont pour but notre bonheur. Seul le mauvais usage que nous faisons de nos passions est la cause véritable du mal. Le péché est le résultat d'un obscurcissement de l'intelligence bien plus que l'effet d'une maladie morale.

Il est curieux de trouver ainsi quelques-unes des idées les plus importantes de la théologie de Ritschl dans un système que celui-ci se vante plus d'une fois d'avoir dépassé. C'est que, comme l'a fort bien dit M. Ménégoz, « le théologien de Gœttingue a été beaucoup plus rationaliste qu'il ne se l'est avoué à lui-même [1]. »

Quelques indications de Kant et de Schleiermacher poussaient Ritschl vers les mêmes résultats. D'après la philosophie critique, il restait dans la nature humaine une petite place qui échappait à l'influence du mal radical. Grâce à la liberté transcendentale, l'homme conservait la faculté de s'élever de nouveau à l'état primitif, qui était *une disposition naturelle au bien*. Chez Schleiermacher [2], cette idée est déjà plus accentuée. L'homme possède une force pour le bien, qui lui permet au moins de saisir et d'accepter le salut : c'est ce que le grand dogmaticien appelle « la faculté réceptive. » Pourquoi cette faculté qui, selon lui, persiste dans l'homme malgré les fautes de ses ancêtres, ne serait-elle pas capable de se déterminer au bien en général ? Se décider spontanément à recevoir la grâce, n'est-ce pas déjà agir en vue du bien ?

Telle est la question que soulèvent les contemporains de Ritschl. Baur, bien avant ce dernier, pose le problème dans ces termes [3]. Il suffira d'accentuer cette idée d'une tendance naturelle de la nature humaine vers le bien, en lui donnant l'ampleur qu'elle avait chez les rationalistes, pour avoir l'une des thèses essentielles de la dogmatique de Ritschl.

[1] Dans le *Témoignage* du 6 avril 1889, p. 110.
[2] *Der chr. Glaube*, §§ 66 sq. 68 sq.
[3] *Dogmengesch.* III, p. 506.

III

LA THÉORIE DE RITSCHL CONSIDÉRÉE COMME LE TERME DE L'ÉVOLUTION PRÉCÉDENTE

Tout en affirmant qu'*une révélation spéciale* a été nécessaire pour faire comprendre à l'homme la gravité du péché, Ritschl réunit, en un faisceau puissant, les observations de ses prédécesseurs, théologiens et philosophes [1]. Il pense que le moment est venu d'abandonner *enfin* la théorie augustinienne, et, pour rassurer ceux qui faisaient encore du péché originel un article de foi, il affirme que c'est là « une simple hypothèse théologique » sans aucune valeur pour notre foi elle-même : *Die Erbsünde ist kein Vehikel des Heiles* (III, 311).

Pour lui, comme pour quelques-uns des penseurs de l'*Aufklärung*, l'idée d'un âge d'or aux origines de l'humanité est une image poétique, par laquelle les âmes pieuses ont placé l'idéal de la vie chrétienne dans le passé au lieu de le placer dans l'avenir (III, 314). La théorie protestante de la *justitia originalis* est l'expression symbolique d'une idée profondément vraie ; elle signifie que l'idéal de la vie chrétienne est inscrit dans les profondeurs intimes de l'âme humaine. Luther lui-même n'a pas « pris au sérieux » toutes les conséquences de la théorie du péché originel (III, 322). « Jean Arndt, Anselme déjà, lorsqu'ils parlent du *péché héréditaire*, le considèrent comme le fait détestable et repoussant de notre misère

[1] Dès sa thèse pour le doctorat (1843), il déclare que la théorie augustinienne du péché originel n'a aucune valeur pour l'Eglise évangélique, et, dans son cours de 1856, il qualifie d'*immorale* et de *contradictoire* l'idée d'un *péché héréditaire* (v. Otto Ritschl, *A. Ritschls Leben*, I, p. 74).

morale ; jamais ils n'y attachent l'idée de responsabilité. » (III, 323.)

Avec Semler, Ritschl enseigne que l'homme ne saurait être coupable dès sa naissance. Comme Eberhard, il affirme que la théorie augustinienne est en contradiction avec les idées de l'amour, de la justice et de la sainteté divines. Il se rencontre avec les représentants les plus éminents de l'école libérale, en affirmant que les idées mêmes de *péché* et de *péché héréditaire* sont contradictoires : « Sans prendre un terme pour un autre ou faire le sacrifice de notre faculté de penser et de raisonner, nous ne pouvons même *concevoir* l'idée d'un péché qui serait en même temps *péché héréditaire* et *faute personnelle* (III, 323). » La théorie du péché originel rendrait impossible les degrés dans le mal (III, 319). Toute éducation deviendrait inconcevable (III, 319-320). Ritschl insiste surtout sur la différence capitale, indiquée par Tœllner, entre le mal et le péché. Avec ce théologien, il soutient, contre Schleiermacher, que le mal n'est pas toujours le châtiment divin du péché. Il complète les observations des rationalistes par les idées profondes de Kant sur la responsabilité morale. On sent toujours qu'il a passé par l'école sévère de la morale kantienne. Le péché, selon lui, au lieu d'être un vice naturel dont le premier homme porte la responsabilité principale, est la révolte volontaire contre Dieu. C'est, comme pour Schleiermacher, la conscience d'une rupture du rapport normal de l'homme avec son Créateur (*verkehrte Stellung gegen Gott*, III, 317). Mais, selon Ritschl, ce n'est plus le sentiment de la dépendance de Dieu qui est troublé : cela, ce serait du mysticisme, et notre auteur a horreur de tout mysticisme. La conscience du péché est, au contraire, le sentiment de n'avoir pas *obéi* au Père céleste ; il se traduit par un manque de confiance en la Providence divine. Se méfier de son Créateur, regimber contre « le Bienfaiteur et le Directeur de la

vie humaine, » voilà le « caractère fondamental » (*die Grundform*) du péché (III, 316).

On voit comment se combinent, dans cette théorie, les idées de Schleiermacher et les notions morales de Kant.

A ces éléments empruntés aux théologiens de l'*Aufklärung* et de l'école critique, Ritschl joint les résultats que nous avons signalés dans notre second paragraphe.

Avec Tœllner et les rationalistes, il oppose l'innocence primitive de l'individu à la théorie d'une corruption radicale de l'espèce humaine (III, 357). L'enfant a une tendance naturelle à faire le bien, et non à accomplir le mal (III, 320). Son désir d'user pleinement de sa liberté n'est pas mauvais en soi. C'est seulement lorsque cette liberté entre en conflit avec l'ordre établi par la société humaine, que l'enfant fait le mal (III, 359, *U.*, § 38). Mais tout d'abord, il n'a pas une connaissance pleine et entière du bien, de la loi morale (III, 357); il ne connaît pas exactement cet ordre établi qu'il est exposé à violer. Sans affirmer que toute faute soit péché d'ignorance, Ritschl insiste sur le fait que le pécheur, le plus souvent, n'a pas une conscience claire et nette de la gravité de sa faute. Il donne un caractère religieux à l'ancienne théorie des rationalistes, en disant que Dieu considère comme péchés d'ignorance toutes les transgressions de la loi morale qui ne sont pas issues d'une ferme résolution de résister à sa volonté sainte (III, 358-359). Quant aux pécheurs obstinés, qui transgressent sciemment les commandements divins et persévèrent dans leur rébellion contre Dieu, Ritschl les considère comme perdus sans retour et destinés à être anéantis (voir notre chapitre III, § 3).

Mais il ne nous appartient pas de juger quels sont les pécheurs qui seront atteints par le châtiment divin. Dieu qui sonde les cœurs peut seul savoir combien sont épaisses les

ténèbres qui obscurcissent la conscience du pécheur; seul il connaît les causes secrètes qui nous sollicitent au mal, et, dans sa miséricorde infinie, il pourra pardonner à des pécheurs qui nous paraissent endurcis et obstinés.

On le voit, l'originalité de Ritschl n'est pas d'avoir le premier rapproché le péché de l'ignorance : cela, il le trouvait chez ses prédécesseurs. C'est d'avoir formulé cette thèse de façon à pouvoir s'en servir dans sa sotériologie, en disant que tout péché susceptible d'être pardonné est considéré par Dieu *comme un degré d'ignorance relative* (III [1], 338).

Dans sa dernière édition (III, 363), l'auteur supprime même le mot de *relative*, preuve nouvelle que Ritschl, partant des résultats déjà obtenus avant lui, accentue de plus en plus la notion qui lui est propre, jusqu'à lui donner une forme qui peut paraître paradoxale.

Si tout péché, sauf la révolte ouverte et consciente contre Dieu, peut être considéré comme péché d'ignorance, comment l'homme ne cesse-t-il pas de transgresser la loi morale, dès qu'on lui a montré son devoir? Comment le nombre des péchés ne diminue-t-il pas en raison directe des progrès de l'intelligence ? Comment, après la révélation divine elle-même, est-il possible que le péché soit général et universel dans le monde ?

Ritschl répond par sa théorie du *royaume du péché.* Sous ce titre qui paraît nouveau, il réunit quelques-unes des observations de ses prédécesseurs. Les découvertes récentes de l'histoire naturelle et de la physiologie avaient paru donner une faveur nouvelle à l'idée d'une solidarité de l'individu avec les générations antérieures. La plupart des théologiens s'étaient efforcés de concilier ces résultats avec la théorie augustinienne plus ou moins transformée, ou d'enfermer violemment celle-ci entre les limites étroites que les découvertes scientifiques lui laissaient encore.

Après avoir nié le péché héréditaire sous toutes ses formes, Ritschl s'efforce de rétablir, sous le nom de *solidarité dans le royaume du péché*, ce que ses contemporains appelaient le fond éternellement vrai du dogme traditionnel. Il reprend la thèse capitale de Schleiermacher : le péché ne se comprend que lorsqu'on voit en lui un *mal social.* Les hommes sont solidaires les uns des autres dans le royaume du péché, comme dans le royaume de Dieu. Cette dépendance n'est pas seulemunt l'effet d'une origine commune ; l'hypothèse de saint Augustin n'expliquerait que l'universalité du péché, mais elle supposerait une égalité dans le mal. Ce n'est pas non plus uniquement, comme le prétend Pélage, par notre tendance à l'imitation, que nous sommes solidaires des autres hommes; l'imitation d'autrui diminue à mesure que nous passons de l'enfance à la jeunesse, de l'adolescence à l'âge mûr. Il faut, dit Ritschl, s'élever au-dessus de ces deux conceptions (III, 318). Aux effets terribles de l'hérédité, à l'influence pernicieuse des mauvais exemples, s'ajoute l'action funeste de la mauvaise éducation, des préjugés enracinés et des habitudes invétérées, de l'immoralité excusée ou tolérée et même celle d'institutions mauvaises (*U.* § 30). Nous sommes solidaires dans le mal, cela ne signifie pas seulement, dans la théologie de Ritschl, que nous subissons l'influence des méchants qui nous entourent ou qui nous ont précédés : cela veut dire surtout que nous devons nous considérer comme *responsables*, à notre tour, des progrès du mal autour de nous; nous devons non seulement nous accuser des actions mauvaises que nous avons commises, mais encore penser toujours que ces dernières suscitent chez les autres des actes semblables, quoique jamais nous ne puissions savoir où s'arrête cette influence pernicieuse. Et, lorsqu'elle s'est manifestée chez les autres, cette influence réagit sur celui dont elle est partie; elle le sollicite à persévérer dans

le mal; elle émousse sa conscience morale, elle l'empêche de plus en plus de distinguer entre le bien et le mal (III, 320).

L'homme, créé pour le royaume de Dieu, devient *esclave du monde* (III, 323), et il lui est presque impossible de ne pas céder à cette influence pernicieuse (*U.*, § 30). De là, la puissance tyrannique du péché ; de là, le germe d'égoïsme (*Selbstsucht)* qui se manifeste chez l'enfant « avant même qu'il ait clairement conscience de sa personnalité (*U.* § 28). »

La volonté se détournant de sa direction normale vers le bien, cause première de la défiance de l'homme vis-à-vis de Dieu ; chacune de nos fautes étendant tout autour d'elle son influence pernicieuse ; cette action retombant à son tour sur l'auteur même de l'acte mauvais, telles sont les notions principales qui rentrent dans ce royaume du péché, que Ritschl nous donne « comme une compensation suffisante pour l'ancienne hypothèse du péché originel (*Ersatz für die Annahme der Erbsünde*)... » Cette théorie, dit-il, fait valoir et met en pleine lumière toutes les vérités que les auteurs de l'hypothèse traditionnelle ont voulu exprimer (III, 326).

On voit comment, de tous les éléments qu'il trouvait dans la dogmatique de son temps, Ritschl a su faire une synthèse *une* et *originale*, à laquelle il a pu avec raison donner un nom nouveau.

CHAPITRE VII

LA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION ET DE LA RÉCONCILIATION

« Die Rechtfertigungslehre... die *Grundfeste* der ganzen christlichen Glaubenslehre... das wahre *Gegengift* gegen die Moraltheologie der Neueren. »
DE WETTE, *Rel. u. Theol.* 2e éd., 1821, p. 258,
approuvé par RITSCHL, I, 483.

Les différentes parties de la théologie de Ritschl, que nous avons étudiées jusqu'à présent, étaient toutes orientées vers un seul et même but, à savoir le grand problème religieux de la justification du pécheur. Notre dogmaticien ne l'a pas perdu de vue un seul instant, ni lorsqu'il combattait la notion de la colère divine ou la théorie du péché originel, ni lorsqu'il décrivait le royaume de Dieu ou l'œuvre morale du Sauveur.

C'est qu'en effet, il s'agissait pour lui de transformer — il disait volontiers de renouveler ou de revivifier — le dogme traditionnel.

Rejeter la théorie de l'équivalence juridique, distinguer les exigences du code de celles de la loi morale, rendre l'ancienne notion de la rédemption conforme aux bases morales de la responsabilité et de la liberté humaines, montrer que c'est l'homme et non pas Dieu qu'il faut réconcilier (*versöhnen*), et cependant conserver à la mort *et à la vie* du Christ historique leur caractère sotériologique, tel est le programme difficile que Ritschl s'est tracé.

Pour la théorie de la rédemption, plus encore que pour la doctrine du péché, notre auteur a profité des travaux de ses prédécesseurs. Dans une introduction historique, qui embrasse tout un volume, il a signalé lui-même quelques-unes des thèses fondamentales de son propre système, à mesure qu'il les rencontrait dans l'évolution séculaire du dogme de la rédemption. Ritschl semble avoir pressenti que son principal mérite, aux yeux de la postérité, serait d'avoir réuni, dans une synthèse nouvelle, les résultats déjà acquis par quelques-uns de ses prédécesseurs.

Notre tâche en sera de beaucoup plus facile ; car souvent il nous suffira de suivre les indications de notre auteur en les contrôlant par les textes qu'il a consultés.

I

PREMIERS PRESSENTIMENTS DE LA THÉORIE DE RITSCHL OU PREMIÈRES ATTAQUES CONTRE LE DOGME TRADITIONNEL (SOCINIENS ET ARMINIENS)

Dans notre chapitre sur l'idée de Dieu, nous avons vu l'ancien point de départ du dogme traditionnel rejeté à l'arrière plan. Le Dieu saint, disaient les théologiens du moyen âge, est irrité contre l'homme. Comment sauver le pécheur de la colère divine ? Tel était le problème qu'Anselme et ses successeurs s'étaient efforcés de résoudre. Mais, dès qu'on eut attaqué la notion de la colère divine, le problème dut se présenter autrement. Déjà au dix-septième siècle, il fut posé presque dans les termes dont Ritschl devait se servir deux cents ans plus tard.

Il faut ici élargir un instant les limites que nous nous som-

mes imposées et remonter résolument jusqu'aux SOCINIENS et aux ARMINIENS.

Issue, comme la théologie nouvelle, de discussions philosophiques, la doctrine socinienne présente déjà quelques-uns des traits les plus caractéristiques du système de Ritschl. Dieu, dit F. Socin, n'est pas irrité contre l'homme ; il n'exige pas de sacrifice sanglant : sa grâce infinie rend toute victime inutile : *Deus ex pura sua gratia et misericordia nos justificat*[1]. Ce sera là la thèse fondamentale de Ritschl.

Lælius et Fauste Socin sont d'accord pour rejeter la théorie d'une équivalence juridique entre les souffrances du Christ et le châtiment mérité par les hommes. Au sens propre du mot, il n'y a ni *satisfaction*, ni *expiation*[2]. Le grand mérite de Jésus est d'avoir apporté à l'humanité une doctrine nouvelle. Sa mort n'est que le couronnement de son enseignement, la suprême leçon du Maître.

Ritschl reprendra la même idée, en précisant le contenu de cet enseignement du Sauveur. Sa thèse aura l'air moins rationaliste, mais au fond elle restera la même[3]. Ce n'est pas sans raisons qu'il étudie, avec tant de soin, les théories des

[1] F. Socin, *Theses de justif.*, *Bibl. fratr. pol.* I, p. 603.

[2] Voir F. Socin, *De Christo Servatore*, l. III, surtout l. IV, ch. 1-6 et *Praelectiones theologicæ*, ch. 18, sq. cf. Fock, *Socinianismus*, p. 615 sq. et Harnack, *Dogmengesch.* 2e éd., III, 683, sq.

[3] De même dans le *Catéchisme de Racow* (1605), Qu. 452, 453, cf. 418, nous croyons entendre déjà les déclarations les plus formelles de Ritschl, v. p. ex. :

Catéchisme de Racow, 453.	Ritschl,
Justificatio est, cum nos Deus pro justis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat.	*Sündenvergebung als Aufhebung der Schuld durch Gott....* (III, 57.) *.....Begriff des ewigen Lebens als der direkten Zweckbeziehung jener göttlichen Wirkung.* (III, 470.) *Abzweckung der Sündenvergebung auf das ewige Leben.* (III, 456.)

deux Socin [1]. Aucun historien contemporain n'a eu une conscience plus nette des lacunes de leur enseignement et des avantages que la théologie moderne pouvait en retirer [2].

Les Sociniens ont eu le mérite d'avoir essayé de corriger la conception trop exclusivement juridique du moyen âge. Mais ils laissaient dans l'ombre le côté moral du drame de la rédemption. Ils oubliaient la justice sainte de Dieu, auquel il est impossible de ne pas tenir compte du péché, et cependant ils n'avaient pas une confiance inébranlable en la Providence divine [3]. Ils arrivaient à un moment où les théories juridiques du moyen âge n'étaient pas encore dépassées, et surtout ils combattaient ces théories par des raisonnements empruntés, eux aussi, au droit romain [4]. On l'entrevoit déjà, lorsque la théologie se sera dégagée des formes scolastiques du moyen âge, il sera possible de reprendre le fond même de la théorie socinienne, ce qui en fait l'intérêt religieux, en la débarrassant des formes juridiques dont elle est encore revêtue.

Un rapprochement très curieux va nous donner une nouvelle preuve de la parenté des théories sociniennes avec celles de Ritschl. Les Arminiens [5] ont apporté à la théorie

[1] *Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott*, 3e art., *Jahrbücher für deutsche Theologie*, XIII, p. 268, sq. 283, sq. *Rechtfertigung und Versöhnung*, I, 324 sq.; III, 66, 79, 87, 253 sq., 256, 505-509.

[2] I, §§ 45 et 46, surtout p. 320, 331, 333-335.

[3] Voir *Catéchisme* de Racow, Section III; cf. Harnack, *Dogmengeschichte*, III, 673: *Der Gedanke, dass Gott das Wesen ist, auf das man sich verlassen kann, ist den Socinianern unbekannt.*

[4] Ainsi F. Socin prétend, d'après un principe du droit romain, que la *satisfactio* et l'*imputatio* s'excluent : que l'*imputatio satisfactionis Christi* est un non-sens. C'est contre ce point que Ritschl concentrera son attaque (v. *Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 66, 87, etc.).

[5] Voir surtout H. Grotius, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*, (1617), *Opera*, I, Amsterdam, 1679, ch. 6, 8 et 10.

des Sociniens précisément la même correction que quelques disciples de Ritschl à la doctrine de leur maître.

La grâce infinie de Dieu, se sont-ils écriés, ferait naître l'arrogance de l'homme. Pour être pardonné, il faut que le pécheur reconnaisse sa faute. Or, pour amener l'homme à se repentir, pour lui faire sentir la gravité tragique du péché, Dieu a donné un exemple terrible (*insigne exemplum*) des effets de sa colère : là est la signification de la mort de Jésus [1].

Ce sont précisément les reproches que beaucoup de théologiens adresseront à Ritschl; c'est exactement la correction que M. Häring et d'autres disciples apporteront à sa sotériologie [2].

La théorie des Arminiens n'eut pas un succès plus durable que celle des Sociniens. Jésus-Christ y était représenté comme une sorte d'épouvantail. Ses souffrances morales, sa vie, sa prédication, tout cela restait à l'arrière-plan dans l'œuvre du salut.

Dans les luttes qui suivirent, la conception d'un juge irrité parut de nouveau l'emporter sur celle d'un Dieu d'amour [3].

Une grande idée avait été entrevue un instant : c'est l'homme pécheur qu'il faut réconcilier avec son Père céleste. Mais, à peine exprimée, elle est combattue et bientôt abandonnée pour longtemps. Les tentatives sociniennes et arminiennes en ont plutôt compromis le succès, et il nous faut arriver à l'avènement de la théologie moderne pour retrouver le fil conducteur qui doit nous amener à la sotériologie de Ritschl.

[1] Grotius, *Def.*, chap. 5.

[2] Theodor Häring, Discours dans *Verhandlungen der schweizerischen reformirten Predigergesellschaft*, 16-17 août 1887, Schaffhouse ; à part : *Zur Versöhnungslehre*, 1888.

[3] Voir Et. Curcellaeus (*Institutio rel. chr.*, l. V[e]), et Ph. de Limborch (*Theol. christ.*, Amsterdam, 1686, 4[e] éd., 1715, l. III[e]), qui reprennent la plupart des arguments de F. Socin.

II

LES BASES MORALES DU SYSTÈME DE RITSCHL — LE SIÈCLE DE L'AUFKLÆRUNG

(TŒLLNER, KANT, TIEFTRUNK)

L'aspect des problèmes a bien changé lorsque des Sociniens et des Arminiens nous passons au siècle de l'*Aufklärung* et de la philosophie critique. Avec la doctrine de Dieu, s'est transformée la conception de la rédemption. La notion d'un juge irrité est refoulée, dans la théologie chrétienne, par celle d'un Père miséricordieux (voir ch. IV). La justice de Dieu est presque identifiée avec son désir d'atteindre le but qu'il s'est proposé. Toutes les théories sont pour ainsi dire orientées vers un but utile et pratique, aussi bien dans la scolastique de Wolff que dans la philosophie populaire et dans le rationalisme.

On conçoit combien un tel terrain était favorable à une nouvelle apparition de quelques-unes des idées sociniennes et arminiennes.

Rejetant, comme nous l'avons constaté, la théorie du péché originel, les philosophes de l'*Aufklärung* et les rationalistes ne comprennent plus la nécessité d'une expiation. TŒLLNER, déjà, abandonne l'idée d'une valeur substitutive accordée à la mort de Jésus. Jamais, dit-il, la vertu d'un autre ne saurait nous être imputée [1]. La notion d'une *satisfaction vicaire* est contraire au bon sens et à la morale. Quiconque a purgé sa

[1] *Der thätige Gehorsam Christi*. Breslau, 1768, p. 26 sq., 589. Cf. *Die göttlichen Strafen und die göttliche Strafgerechtigkeit*, dans l'ouvrage : *Theologische Untersuchungen*, 1773, II, 1, p. 140 sq.

peine est en règle vis-à-vis du juge terrestre. Mais la *loi morale* exige du pécheur des preuves bien autrement sérieuses de son relèvement.

C'était là briser les cadres de la théorie juridique. En mettant le premier en lumière la différence capitale qui existe entre les exigences du code et celles de la loi morale, « il s'élève, dit Ritschl, bien au-dessus de la conception traditionnelle (*über den hergebrachten Gesichtskreis*), et ouvre des aperçus nouveaux vers une théorie future de la rédemption (I, 398)... « Voilà la première impulsion vers une conception morale de l'acte rédempteur (III, 53). »

Si le salut dépend surtout d'une amélioration morale, les philosophes du dix-huitième siècle étaient tout naturellement amenés à ne voir, dans la mort de Jésus, qu'une grande leçon de dévouement et d'abnégation. Pour eux, comme pour les Sociniens et les Arminiens, le sacrifice du Calvaire n'est pas une expiation proprement dite, mais l'un des moyens dont Dieu s'est servi pour nous pousser au bien. C'est là le point de vue de presque tous les penseurs de l'*Aufklärung* et de la plupart des rationalistes.

Plus encore que Tœllner, Kant a exercé une influence décisive sur la sotériologie de Ritschl. Les bases mêmes de sa philosophie religieuse sont devenues celles du théologien de Gœttingue. Celui-ci rend pleinement hommage à son grand prédécesseur. Le premier, dit-il, Kant a exposé d'une façon *critique*, c'est-à-dire d'une façon *nécessaire* et *scientifique*, les idées de liberté et de responsabilité morales, qui sont les fondements de toute théorie de la rédemption (I, 429). L'*impératif catégorique* fournira à notre dogmaticien une base plus solide que l'ancien dogme du *péché héréditaire*. Selon Ritschl, le sentiment de la coulpe, sans lequel l'idée chrétienne de la rédemption est inconcevable, ne peut être ana-

lysé scientifiquement *(methodisch)* que lorsque nous nous jugeons nous-mêmes à la lumière de la notion kantienne de la liberté (I, 436).

C'est aussi dans la philosophie critique que Ritschl trouvera formulée avec le plus de force la conception du châtiment, qui remplacera, dans sa sotériologie, l'ancienne notion juridique : à savoir le grand principe, universellement admis aujourd'hui, de la valeur pédagogique du châtiment.

En opposition avec les philosophes de l'*Aufklärung*, Kant veut replacer le problème de la rédemption au centre de la religion chrétienne. Fait remarquable et d'une grande signification (*bedeutsam*), s'écrie Ritschl, qui y salue un pressentiment de son propre système (I, 447).

Comment la rédemption est-elle possible dans le système de Kant ? Elle ne peut être qu'un relèvement moral, d'après lequel l'homme réalise sa propre justification dans la mesure où il sait conformer ses intentions aux exigences de la loi morale.

L'homme mauvais lui-même conserve un reste de crainte vis-à-vis de la loi morale [1]. Ce respect de l'impératif catégorique exige de nous au moins des efforts pour devenir meilleurs. Et, puisque nous *devons* nous relever, *il faut* que cela soit possible. La liberté intelligible est la force qui nous permet de changer nos penchants mauvais en désir de faire le bien ; cette intention d'obéir à la loi morale peut être comparée à une « nouvelle naissance. » Pour Dieu qui connaît le fond le plus caché de notre cœur, l'homme « régénéré » est un être « réellement bon. »

C'est ainsi que Kant pénètre, du domaine de la morale transcendentale, dans celui de la religion.

Si le devoir de l'humanité est de s'élever à un idéal de

[1] Voir *Religion innerh. der Grenzen der blossen Vernunft*, éd. Hart., VI, p. 175, sq. 99, 137, 139.

Kant ... XV

perfection morale, Kant avoue que l'homme n'a pu, par lui-même, découvrir cet idéal. Nous ne pouvons pas même comprendre comment le philosophe est devenu capable de le concevoir. Et le mieux est encore de dire que cet idéal de la perfection morale nous est venu du ciel [1].

Comment Dieu peut-il, malgré la distance qui sépare toujours nos actes de l'idéal du bien, considérer l'homme comme réellement bon ? C'est parce qu'il a égard au *type parfait* de l'humanité régénérée. Ce représentant idéal de l'humanité a prouvé que l'homme était capable de supporter les souffrances les plus atroces pour le *bien général* (*das Weltbeste*), et ce bien général, nous avons vu que Kant déjà l'appelle le *royaume de Dieu*.

Ainsi, la mort de l'homme type n'est plus un simple épouvantail, comme pour les Arminiens. Elle n'a plus seulement pour but de relever l'individu isolé, comme pour les rationalistes. Sa valeur rédemptrice s'étend sur l'Eglise chrétienne tout entière.

Nous avons là déjà le germe d'une théorie qui fera de l'Eglise du Christ l'objet même de la rédemption.

Ce type de l'humanité, Kant le nomme, avec les chrétiens, le *Fils de Dieu*, et, dit-il, c'est en croyant à lui « que l'homme peut avoir l'espoir d'être agréable à Dieu et d'acquérir la félicité éternelle. » Mais celui-là seul, Kant a soin de le répéter, peut avoir part au salut et se croire l'objet de la bienveillance divine, qui se sent capable de suivre l'exemple du Christ, de vivre et de mourir comme lui, s'il était placé dans des circonstances analogues [2].

Ainsi, le moralisme de Kant reparaît toujours. Il laissera une trace profonde dans le système de Ritschl.

Kant s'est arrêté là. Il a à peine dépassé le domaine de la raison pure et de la morale transcendentale. Il n'a pas

[1] Id., p. 155. — [2] Id., p. 137-139

essayé de donner, par l'histoire évangélique, une expression plus précise de son type de l'humanité.

Sans doute, le Christ rédempteur est pour lui plus qu'une idée abstraite. Mais déjà l'exemple de son disciple Tieftrunk a prouvé combien il était facile, en partant des prémisses kantiennes, d'identifier la personne du Sauveur avec un idéal abstrait et de rejeter tout ce qui n'était pas d'accord avec l'*idée rationnelle*, l'incarnation du Logos et la rédemption elle-même [1].

Ritschl l'a remarqué, pour l'école de Kant la rédemption ne pouvait être qu'une magnifique promesse (I, 459).

Pour la théologie, le philosophe de Kœnigsberg est, non un réformateur, mais un précurseur.

Qu'un génie profondément religieux se lève et donne à ces idées morales une expression religieuse, qu'il transforme ces belles espérances en certitude chrétienne, qu'il enrichisse l'idée abstraite et vide des matériaux infiniment riches de l'histoire authentique du Christ, et le moralisme de Kant pourra exercer sur la dogmatique chrétienne une influence aussi bienfaisante que décisive.

Ici encore, la voie avait été admirablement préparée au théologien de Gœttingue.

III

HISTOIRE ET SYMBOLISME

(DE WETTE)

De Wette insiste précisément sur le point que Kant a laissé dans l'ombre : il met en lumière le rôle du Christ his-

[1] *Censur des protestantischen Lehrbegriffs*, trois parties, 1791-1793.

torique dans la rédemption, et cela presque dans les termes que Ritschl emploiera après lui [1].

Il recherche quelle est la signification de l'œuvre et de la mort de Jésus, et déclare que le plus grand mérite du Sauveur est *d'avoir fondé le royaume de Dieu sur la terre.* Réfutant les théories rationalistes qu'il avait défendues dans un premier ouvrage [2], De Wette déclare que le Christ ne s'est pas contenté de prêcher l'amour de Dieu et l'avènement de son royaume. Tout ce que Jésus enseignait, il l'a « vécu » et « accompli [3]. » Par son obéissance absolue envers Dieu, comme par son amour infini pour ses frères, Jésus a fait à ceux qui l'entouraient l'impression du Fils unique, auquel Dieu prenait plaisir [4]. Il a fondé *une famille immense consacrée à Dieu et unie par les liens de l'amour fraternel.* Il est devenu le chef de cette association morale. Par son exemple, il a communiqué à tous les membres de cette famille la force de marcher sur ses traces. S'il n'a pu les délivrer entièrement du joug du péché, il les a remplis d'une *confiance* telle que la victoire sur le mal est devenue certaine (118). En les recevant dans sa communion, « il rend à l'esprit tourmenté par ses propres fautes la paix intérieure; » il leur permet de « revenir à Dieu avec une confiance parfaite » (254); « où sont-ils, les derniers vestiges de crainte vis-à-vis d'un juge irrité? » (118.) « Il est déchiré, le compte déshonorant (*unwürdige Rechnung*) entre l'homme et Dieu! Ils sont taris, les flots de sang qui coulaient pour la rémission des péchés! » (117.) La réconciliation de l'homme avec son Père céleste est un fait accompli. Tout cela, Jésus l'a *consacré* par

[1] *Ueber Religion und Theologie*, 2e éd. de 1821. Cf. *Lehrbuch der christlichen Dogmatik*, 1816 (2e éd. 1840). *Wesen des christlichen Glaubens*, 1846.

[2] *De morte Jesu Christi expiatoria*, 1813, p. 89.

[3] *Religion und Theologie*, p. 117 : *Lebte und that es und theilte es lebendig mit.*

[4] Id., p. 117-119, 254.

sa mort, exemple suprême de pureté morale, d'amour infini et d'obéissance à toute épreuve; par elle, il a scellé l'alliance qu'il avait conclue entre Dieu et les hommes.

Le Christ a tenté d'accomplir la régénération *morale et sociale* de son peuple. Il n'a échoué qu'en apparence. Succombant au point de vue physique, il a triomphé au point de vue moral. Sa mort a donné à son œuvre une portée plus grande. Elle a été l'acte qui a émancipé l'humanité. C'est par cette mort rédemptrice que la communauté juive est devenue une *association universelle, royaume de Dieu sur la terre* (217), et c'est pour consolider cette association que les sacrements ont été institués.

Nous sommes sauvés, *non par un acte transcendant* ou par un *sacrifice extérieur,* mais par les efforts que nous faisons pour imiter le Christ et en entrant dans cette association morale dont il est le chef. « Le royaume de Dieu n'est pas la propriété exclusive d'un peuple unique; il appartient à tous les peuples de la terre. Tous doivent s'unir, dès ici-bas, par les liens de l'amour, pour former *une seule famille de Dieu,* et ainsi tous, s'ils le veulent, peuvent avoir part à la félicité éternelle. » (117.)

Tout cela était encore mêlé de symbolisme dans la théologie de De Wette. La mort de Jésus était surtout le symbole touchant de la résignation de l'humanité pardonnée et purifiée au creuset du dévouement [1].

Mais on avait remis en pleine lumière le rapport qui existe entre la mort du Christ et la fondation d'une association morale parmi les hommes. Dans cette « combinaison, » dit Ritschl, nous trouvons « l'affirmation sincère » (*aufrichtige Anerkennung*) de la valeur religieuse et de la portée morale de la rédemption par la mort de Jésus-Christ.

[1] *Religion und Theologie*, p. 253-257 : *Das Bild der geläuterten und begnadigten Menschheit* (257).

Une fois dégagée du symbolisme de De Wette, cette idée va jouer un rôle capital dans la dogmatique contemporaine.

IV

HISTOIRE ET MYSTICISME

(SCHLEIERMACHER)

Plusieurs traits manquaient encore aux systèmes précédents. Ils avaient tous gardé de la métaphysique, dont ils étaient issus, un caractère philosophique qui les rendait peu propres à satisfaire les aspirations religieuses d'une génération déjà dégoûtée du rationalisme.

Pour répondre aux besoins religieux de notre temps, il fallait faire passer dans les belles abstractions et dans les magnifiques symboles que nous venons d'étudier, la vie et la chaleur du sentiment religieux.

Or, ici encore, le terrain a été admirablement préparé à Ritschl et à ses contemporains, tant il est vrai qu'il existe, dans l'histoire des dogmes, une loi d'évolution, selon laquelle un système corrige et complète l'autre, jusqu'à ce qu'un génie religieux se lève pour réunir, dans une vaste synthèse, les éléments de vérité entrevus par ses prédécesseurs.

En face de la théorie kantienne, reposant sur la volonté de faire le bien, comme en face du symbolisme de De Wette, le ROMANTISME remet en lumière le coté mystique de la religion. Ce nouveau courant ne pouvait être sans influence sur la doctrine de la rédemption. Par ses avantages et par ses exagérations elles-mêmes, il était propre à exercer, sur le système de Ritschl, une influence d'un genre spécial, parallèle à celle de Kant et de De Wette.

Et d'abord, l'influence de Schleiermacher était un contrepoids nécessaire au moralisme de l'école kantienne.

Pour ce théologien, en effet, la justification du pécheur est un acte *essentiellement religieux* [1]. De même que le péché est, nous l'avons vu, l'absence de communion avec Dieu, de même la félicité parfaite de l'homme religieux consiste dans l'union de l'âme avec son Créateur et dans le sentiment d'une dépendance pleine et entière de la Providence divine. Or, personne n'a possédé cette félicité de l'union avec Dieu dans une mesure plus complète que Jésus. Sa conscience parfaite de la présence de Dieu a été réellement une identification de son esprit avec l'esprit divin. Par sa parole, par son œuvre, par le souvenir qu'il a laissé, le Christ agit sur le chrétien et le fait participer à cette communion spirituelle avec son Père. Il y a comme une impulsion mystérieuse, mais puissante, qui part de Jésus-Christ et se communique au chrétien pour le pousser à suivre cet exemple (§ 88, 3). C'est une force morale qui attire les masses à elle, comme les forces physiques attirent et retiennent les corps qui les entourent (§ 88, 4). Par contraste, Jésus-Christ nous donne le sentiment de la gravité de notre péché, et, par l'attraction qu'il exerce sur notre âme, il nous fait participer à sa félicité parfaite (§ 89, 2). Dans ce sens on peut dire qu'il est notre Sauveur et notre Rédempteur (§ 101).

On voit combien, ici encore, le dogme traditionnel de la rédemption a changé de sens. Ce n'est pas le Juge suprême qu'il s'agit d'apaiser. C'est, en réalité, l'homme qu'il faut réconcilier. Mais ce ne sont pas avant tout les sentiments de l'homme vis-à-vis de son Père céleste qu'il faut transformer. Il s'agit surtout de changer ses sentiments à l'égard du monde; il faut le réconcilier avec la situation que le péché lui a faite ici-bas et dont il s'accusait d'être la cause.

[1] *Der christliche Glaube*, v. surtout §§ 88, 89, 100-105.

Nous verrons Ritschl conserver la première thèse en transformant la seconde. Il reprochera surtout à Schleiermacher d'avoir trop peu mis en lumière le côté moral de la rédemption. Il ne craindra pas de dire que, par comparaison, la valeur des théories rationalistes semble grandir (I, 514), et ce sont peut-être les exagérations de l'école de Schleiermacher qui nous expliqueront l'aversion de Ritschl pour tout mysticisme.

Il est encore un point important par lequel Schleiermacher est un précurseur de Ritschl.

L'homme, dit le premier théologien, en approchant de la félicité parfaite, a le sentiment de n'être pas seul au monde (§ 87). Comme dans le royaume du péché, il a conscience de sa solidarité avec l'Eglise chrétienne, que Schleiermacher nomme même une fois le *royaume de Dieu* (§ 87, 3).

Mais le grand réformateur de la théologie moderne n'a pas vu le parti qu'on pouvait tirer de cette idée pour la doctrine chrétienne de la rédemption. Au fond, dans sa dogmatique, la rédemption avait pour objet le chrétien isolé et non l'Eglise entière. Il est très caractéristique de voir combien Ritschl lui reproche d'avoir écarté « cette thèse *éminemment morale*, tirée des discours de Jésus, » qui seule peut donner au sentiment de la grâce divine son « expression normale » (*normale Gestalt*, I, 511).

Cette remarque de Schleiermacher fut à peine relevée par ses disciples les plus enthousiastes. Un historien qui fut son élève sans appartenir à son école, Schneckenburger, montre, il est vrai, l'importance de la communauté dans la théorie luthérienne de la rédemption. Cette dernière est, dit-il, « *un jugement synthétique* (*synthetisches Urtheil*) que Dieu prononce sur nous, lorsque nous prenons les sacrements avec foi [1]. » Mais aucun des dogmaticiens de l'école de Schleiermacher ne développa ces indications du maître.

[1] *Zur kirchlichen Christologie*, 2e éd., Pforzheim, 1848, § 6, p. 54 sq.

Ici encore, nous verrons une simple remarque de Schleiermacher et de Schneckenburger devenir l'une des thèses fondamentales de Ritschl.

V

LES PRÉDÉCESSEURS IMMÉDIATS
ET LES CONTEMPORAINS DE RITSCHL
(HOFMANN)

Avec De Wette et Schleiermacher, nous avons déjà tous les éléments de la synthèse de Ritschl. Dès à présent, nous pourrions construire sa théorie. Mais notre travail resterait incomplet. Les systèmes précédents avaient si bien préparé la voie à une nouvelle théorie de la rédemption, que plusieurs des contemporains de Ritschl entreprennent, avant lui ou en même temps que lui, une synthèse analogue à la sienne. Ainsi, aux grandes influences que nous avons essayé d'esquisser, viennent s'en ajouter d'autres qui, elles aussi, peuvent avoir eu une action plus ou moins décisive sur la genèse du système de Ritschl. Elles prouvent tout au moins combien, après les travaux de Kant, de De Wette et de Schleiermacher, la synthèse que Ritschl entreprend se présentait naturellement aux théologiens contemporains.

Vers le milieu de ce siècle, en effet, les dogmaticiens de tous les partis ont le sentiment qu'il s'agit de combiner la morale individualiste de l'école kantienne et les grands faits de l'histoire évangélique. La nécessité de renouveler l'ancien dogme de la rédemption est reconnue, aussi bien par quelques théologiens du parti orthodoxe (Menken, Nitzsch), que par ceux de l'école libérale (Schenkel, Biedermann, Weisse,

plus tard Lipsius, Pfleiderer) et par ceux de l'école dite de la conciliation (*Vermittelungstheologen,* Schweizer, etc.).

Parmi ces tentatives multiples pour corriger la doctrine traditionnelle, celle de HOFMANN paraît avoir exercé le plus d'influence sur le système de Ritschl. Les rapports sont frappants et d'autant moins étonnants que Ritschl, dès 1857, étudia le principal ouvrage de ce théologien dans les conférences de sa « société de théologie[1]. »

La théorie de Hofmann[2] est déjà, selon la remarque de son ami Delitzsch, une *synthèse* des résultats acquis par une génération qui avait su se placer, vis-à-vis du vieux dogme, « à un point de vue plus large, plus vivant, plus historique, qui avait dépassé la conception trop exclusivement juridique (*rein strafexekutorische Anschauungen*) de la rédemption[3].

Hofmann parle encore, il est vrai, d'une colère divine contre Jésus-Christ — peut-être, comme le pense Ritschl (I, 620), par condescendance (*Gefälligkeit*) pour les membres de son parti (*gegen seine kirchlichen Parteigenossen*). Il admet même une *haine* de Dieu contre le péché[4]. Et cependant, il affirme que le but de Dieu, en envoyant son Fils sur la terre, était avant tout de transformer les sentiments des hommes; *καταλλάσσειν τοὺς ἀνθρώπους*, voilà, selon lui, le but véritable de l'acte rédempteur, et non *καταλλάσσειν τὸν θεὸν*.

Pour lui, comme pour De Wette, l'œuvre rédemptrice de Jésus comprend sa vie entière, depuis sa naissance miracu-

[1] Le *Séminaire* que l'on désignait plaisamment sons le nom d'« Académie critique des sciences. »

[2] *Schriftbeweis,* 1852-1855, surtout l. I et VI, *Lehrstück* V, §§ 1, 6, et VI. Nous citerons de préférence cette première édition, qui a exercé le plus d'influence sur Ritschl. Nous en compléterons les renseignements par les lettres à Delitzsch : *Theologische Briefe der Professoren Delitzsch und von Hofmann* (1859-1863), éd. par W. Volck, Leipzig, 1891.

[3] *Theologische Briefe*, p. 74.

[4] *Erste Schutzschrift*, p. 8, 9.

culeuse jusqu'à sa mort sur la croix. C'est en obéissant à Dieu en toutes choses, en acceptant les outrages des hommes et la mort elle-même, que le Christ nous a réconciliés avec Dieu. « Nous sommes sauvés non seulement par Jésus mais en lui; connaître et comprendre parfaitement (*recht erkennen*) sa personne et son histoire, c'est connaître et comprendre notre rédemption [1]. »

Jésus ne prend plus la place de l'humanité coupable. Sa mort n'a pas pour but, comme dans la théorie orthodoxe, d'apaiser la colère divine ou d'expier les péchés des hommes. Jamais, selon Hofmann, vous n'obtiendrez une équivalence parfaite entre les souffrances du Christ et celles que tous les hommes auraient dû subir. Si même l'équivalence était possible, elle limiterait la grâce infinie de Dieu. On ne saurait admettre que le Père céleste se fasse payer (*sich bezahlen lasse*) pour être miséricordieux. Une telle théorie ne laisserait aucune place (*keinen Anknüpfungspunkt*) à la foi vivante.

La mort du Christ doit être considérée comme une nécessité à un moment donné de l'histoire [2]. Le mérite du Sauveur est de s'y être soumis volontairement. En Jésus l'humanité entière a été *sanctifiée*, car par lui elle a vaincu le péché, *transfigurée*, car, par sa résurrection, elle a été délivrée de la mort. C'est ce que Hofmann appelle la rédemption, qui pour lui déjà, se confond avec la justification [3].

Ainsi, l'œuvre rédemptrice de Jésus est une expiation du péché, non dans le sens d'une *satisfaction vicaire*, — Dieu n'en avait pas besoin, — mais parce que le Fils unique a accompli (*geleistet*) vis-à-vis du Père ce que l'humanité pécheresse n'aurait jamais pu accomplir. Lorsque nous disons que

[1] *Erste Schutzschrift*, p. 19.

[2] *Voir Hofmann*, *Theologische Briefe*, p. 68, et *Schriftbeweis*, 2e partie, p. 212 sq., cf. 334.

[3] *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*, 1856, p. 188.

nous avons le salut par le Christ, cela signifie que Dieu prend plaisir à l'humanité nouvelle dont Jésus est le représentant. Et cette « humanité appartenant au Christ, » Hofmann l'appelle « la communauté chrétienne » : *Die Menschheit Christi ist die Gemeinde*[1]. Pour avoir part au salut, il faut et il suffit que nous ayons la ferme volonté d'entrer (*sich einrechnen*) dans cette association dont Jésus est le chef.

« C'est par là, dit Ritschl, que Hofmann dépasse Schleiermacher..... par là il a posé le problème de la rédemption d'une façon vraiment scientifique (I, 621). »

Il est un point encore par lequel Hofmann est un précurseur de Ritschl. Non seulement il s'est efforcé d'interpréter la Bible dans le sens de sa dogmatique, mais il a inauguré un procédé qui deviendra celui du théologien de Gœttingue. Persuadé que ses contemporains accepteraient plus facilement sa théorie revêtue d'une forme orthodoxe, il conserve les termes traditionnels de rédemption, d'expiation, de satisfaction, en leur donnant un sens nouveau. Il ne voudrait, à aucun prix, quitter « l'uniforme de son armée[2], » c'est-à-dire celui du parti orthodoxe. Son but, il aime à le répéter, est « d'enseigner des vérités anciennes d'une façon nouvelle[3]. » On pourrait, avec autant de raison, retourner la formule et dire qu'il enseignait des vérités nouvelles, en se servant d'expressions anciennes.

Ritschl a beau s'indigner de ce procédé (I, 620) ; il l'imitera plus d'une fois.

On voit l'analogie qui existe entre la théorie de Hofmann et celle de De Wette. Sur plus d'un point, le luthérien orthodoxe et le théologien libéral se sont rencontrés. Mais l'importance spéciale de la doctrine de Hofmann est la sui-

[1] *Schriftbeweis, Sechstes Lehrstück.*
[2] *Theologische Briefe*, p. 67.
[3] *Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren*, 1856.

vante : Du grand courant *hétérodoxe* que nous avons suivi depuis les Sociniens jusqu'à De Wette, la conception transformée de l'ancien dogme a pénétré *dans la dogmatique orthodoxe.*

Malgré les attaques dont Hofmann fut l'objet de la part de Philippi et de Thomasius, après lui il sera plus facile de rester orthodoxe en rejetant la théorie traditionnelle de l'équivalence juridique et de la satisfaction vicaire.

Ritschl, quoique sévère pour son prédécesseur (I, 614-615), a parfaitement compris ce qu'il lui devait.

La critique de Hofmann, dit-il, a une tout autre valeur que l'« opposition » de Collenbusch, de Menken ou de Storr...; ces derniers s'appuient sur des raisons générales tirées de la morale et du droit : c'est à peine s'ils marquent un progrès sur Socin.....; au contraire, les arguments de Hofmann contre le dogme traditionnel proviennent d'un sens historique qui embrasse les faits dans leur ensemble (*aus der umfassenden geschichtlichen Beurtheilung*) (I, 616).... *Enfin un luthérien a brisé les chaînes de la tradition... Par la théologie biblique,* il a découvert *la seule expression vraiment religieuse* de l'idée de la rédemption (I, 621).

VI

SYNTHÈSE DES ÉLÉMENTS PRÉCÉDENTS ET ORIGINALITÉ DE RITSCHL

Replacée dans son milieu historique, la théorie de Ritschl sur la justification et la réconciliation va nous apparaître comme une synthèse plus complète que celle de Hofmann. Ici encore, l'originalité de notre théologien n'est pas d'avoir construit de toutes pièces une théorie absolument nouvelle,

mais, au contraire, d'avoir réuni et combiné les éléments épars chez ses prédécesseurs, de façon à répondre aux besoins religieux de ses contemporains.

En renonçant à s'attacher exclusivement à l'un ou à l'autre de ses prédécesseurs, il espère éviter les exagérations si fréquentes chez un disciple enthousiaste.

Du reste, les successeurs des différents dogmaticiens que nous venons d'étudier, lui avaient signalé les écueils à éviter. L'exemple de Tieftrunk lui avait montré les dangers du moralisme de Kant. Les abstractions de Hegel lui avaient inspiré une aversion profonde pour le symbolisme auquel les théories de De Wette auraient facilement pu l'entraîner. Enfin la sentimentalité exagérée des piétistes lui montrait les dangers auxquels pouvait aboutir le mysticisme de Schleiermacher.

Aussi, est-ce chez les maîtres, et non chez les disciples, que Ritschl va puiser les éléments de sa dogmatique.

Grâce à l'exemple de Schleiermacher et surtout de Hofmann, il peut reprendre, contre la théorie juridique, quelques-uns des arguments de Socin ou de Grotius, sans risquer de soulever, dès l'abord, les mêmes protestations que ses devanciers. Mais, c'est uniquement au nom du Dieu d'amour, révélé par la prédication de Jésus, qu'il attaque l'ancienne doctrine luthérienne. Avec Fauste Socin, il proclame que la justification est uniquement une grâce de la miséricorde divine. Puisque Dieu n'est pas irrité comme l'homme, il n'est pas nécessaire de l'apaiser par une victime expiatoire.

Avec le catéchisme de Racow, Ritschl établit une union intime entre la justification et la félicité parfaite (*Seligkeit*). La vie éternelle, qui commence dès ici-bas, est « le but principal de Dieu dans l'œuvre de la rédemption » (III, 456, cf. 57, 470).

Avec les Sociniens et les Arminiens, Ritschl considère la mort du Sauveur comme le couronnement de son enseigne-

ment ; mais il ajoute, avec Hofmann, qu'elle est surtout le terme final et nécessaire d'une vie entière de dévouement et d'obéissance. Pour lui aussi, le grand mérite de Jésus est d'avoir apporté aux hommes *une doctrine nouvelle*, mais il précise le contenu de cette prédication, en ajoutant, avec De Wette, que ce message de salut n'était autre que la bonne nouvelle de la miséricorde divine, permettant au pécheur d'entrer dans le royaume de Dieu. Le coupable angoissé apprend, étonné, que son Dieu n'a jamais été irrité contre lui, et, dans son cœur, la crainte est remplacée par la confiance joyeuse, qui manquait encore aux disciples de Socin et de Grotius.

On voit le parti que Ritschl a su tirer des idées indiquées par les Sociniens et reprises par quelques-uns des philosophes du dix-huitième siècle.

Les matériaux empruntés à la philosophie critique ne sont pas moins visibles dans la sotériologie de Ritschl. Ici, l'influence de Kant n'a pas été contrebalancée par celle de Lotze, comme pour la théorie de la connaissance. Elle est aussi sensible dans la troisième édition de *Justification et Réconciliation* que dans la première. Elle est la source de ce qu'on a appelé, non sans quelque raison, le *moralisme* de Ritschl [1].

Avec Tœllner, Kant et Tieftrunk, Ritschl abandonne entièrement l'idée d'une valeur substitutive attribuée à la mort du Sauveur. Il emprunte au premier la distinction capitale entre les exigences du code et celles de la loi morale ; avec le second, il insiste sur la valeur pédagogique du châtiment. Toute la morale de Ritschl est marquée au coin de l'impératif catégorique de Kant. La volonté joue, dans sa dogmatique, un

[1] P. Graue, *Der Moralismus der Ritschlschen Theologie*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1889, p. 321.

rôle aussi grand que dans la philosophie kantienne. Selon lui, une vie pure et sainte est, pour le chrétien, le fruit *nécessaire* et le *terme* de sa réconciliation avec Dieu (III, ch. IX). Il met si bien l'accent sur les devoirs que la loi morale impose au pécheur repentant, comme gage de la réconciliation, qu'on a pu lui reprocher d'enseigner que l'homme doit *mériter* son salut.

L'idéal « de perfection morale réalisée dans la vie commune, » auquel Kant attribuait une origine céleste, devient, dans la théorie de Ritschl, l'objet principal de la vie et de la prédication de Jésus. Avec De Wette et Schleiermacher, le théologien de Gœttingue montre la réalisation historique et concrète de l'idéal vague et abstrait de Kant. Pour lui, comme pour De Wette, la prédication du royaume de Dieu est la partie essentielle et le couronnement de l'œuvre de Jésus. Plus encore que ce théologien, il insiste sur la valeur rédemptrice de la vie sainte, de l'œuvre morale du Sauveur, et non seulement sur sa mort expiatoire. Avec lui, il considère cette mort sanglante comme le couronnement nécessaire de la vie entière du Sauveur et comme l'une des conditions principales de la fondation d'un royaume moral sur la terre. Il montre, comme De Wette, la force morale que donne au chrétien l'assurance de sa réconciliation avec Dieu. Et selon Ritschl, comme selon De Wette, pour être sauvé, il faut s'efforcer d'entrer (*sich einrechnen*) dans cette association morale fondée par Jésus-Christ. Le rôle essentiel des sacrements est de nous confirmer dans le sentiment que *tous* nous appartenons à ce royaume divin (*U.* § 89-90).

Mais toutes ces thèses sont dégagées du symbolisme de De Wette et enrichies de toutes les découvertes de l'histoire et de l'exégèse la plus savante. Il semble que Ritschl ait été mis, par l'histoire, en relation aussi intime avec Jésus que Schleiermacher par l'union mystique. Malgré la véhémence

de ses critiques, il profite, ici encore, des études de ce grand théologien. Il a cherché, sans y réussir entièrement peut-être, à maintenir le caractère profondément religieux de la justification et de la réconciliation. Après Schleiermacher, une théorie purement morale de la rédemption était impossible.

Aussi Ritschl, dans une comparaison devenue célèbre, considère-t-il la rédemption comme l'un des deux foyers de l'ellipse à laquelle il compare le christianisme [1]. Si, malgré cela, l'élément moral domine dans sa doctrine, c'est que, consciemment ou inconsciemment, il est resté beaucoup plus sous l'influence de Kant que sous celle de Schleiermacher. C'est qu'il craignait par-dessus tout de voir l'élément mystique prédominer sur la volonté de faire le bien, qui lui paraissait la partie essentielle de toute religion.

Mais, chez les deux théologiens, nous constatons la même confiance dans l'amour du Père céleste. Seulement, chez l'un, cette confiance prend une direction mystique : sa religion est plus imprégnée de théologie johannique ; chez l'autre, le sentiment de l'amour divin devient surtout un mobile puissant à travailler à l'avancement du royaume de Dieu : on peut dire que sa piété est plus voisine de celle de Jacques.

Ce que Ritschl n'a pas emprunté à Schleiermacher, c'est l'élément mystique de la religion, par lequel celui-ci avait cru répondre aux besoins des contemporains du romantisme. Ritschl trouvait, chez les hommes de sa génération, des aspirations différentes. Aux jouissances du sentiment, on préférait une morale pratique, une religion d'action. Et cependant, on ne saurait méconnaître que la piété mystique de Schleiermacher avait contribué à faire disparaître l'ancienne thèse de la

[1] III, 11 : *Das Christenthum ist nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht ist.*

colère divine. Par là, la religion du sentiment avait, elle aussi, préparé la voie au théologien de Gœttingue.

Dans la dogmatique de Schleiermacher, Ritschl trouvait, formulée avec plus de force et de netteté encore que chez ses autres prédécesseurs, sa thèse fondamentale : c'est *l'homme qu'il faut réconcilier*. Cependant, ce n'est pas avec la situation que le péché lui a faite dans le monde, c'est uniquement avec son Père céleste que Ritschl veut le *réconcilier*. Voilà, selon notre théologien, la grande doctrine, pressentie déjà dans l'Ancien Testament, mais que le Christ seul nous a annoncée avec une entière clarté. Non seulement Jésus a prêché cette réconciliation, mais il a prouvé, par son exemple, que, au milieu des plus grandes souffrances, on peut rester dans une communion parfaite avec ce Père céleste (III, 511). C'est dans ce sens que Ritschl rattache la réconciliation à la vie et à la mort de notre Seigneur Jésus-Christ. On retrouve ici les développements de De Wette unis à la thèse fondamentale de Schleiermacher.

Comme dans le système de Hofmann, la *justification* n'est pas essentiellement différente de la *réconciliation* ainsi comprise (III, 70). Etre justifié, ce n'est plus être délivré du châtiment, c'est se sentir de nouveau en relation normale avec Dieu. Le péché n'entre plus en ligne de compte pour Dieu qui l'a pardonné (III, 52, cf. 39), et l'homme se sent de nouveau dépendant de son Père céleste (III[1], 16 sq.).

Cette parenté avec Schleiermacher est très sensible dans la première édition de *Justification et Réconciliation*. Mais l'élément moral de la religion prédomine de plus en plus dans les éditions postérieures. Dans l'acte de la rédemption, l'accent principal est placé, non plus sur le sentiment de notre dépendance de Dieu, mais sur l'*intention* d'entrer dans l'association morale fondée par Jésus et de travailler, comme membre de ce royaume, à l'avancement du règne de Dieu sur

la terre. Ici encore, la synthèse est restée imparfaite et l'influence de Kant a prédominé sur celle de Schleiermacher.

Ce qui empêchait Ritschl d'insister, comme ce dernier, sur l'union intime et personnelle du chrétien avec Dieu, c'était le *caractère social* de sa théologie. Le rôle de l'Eglise, entrevu par Kant, indiqué par Schleiermacher, devient de plus en plus considérable dans la théologie de Ritschl. C'est en tant qu'il fait partie de l'Eglise que le chrétien se sent pardonné. Au fond, l'objet de la rédemption est la *communauté* du Christ. C'est ce que Ritschl, empruntant un terme à Schneckenburger, exprime en disant que la justification est *un jugement synthétique,* par lequel Dieu permet au pécheur de revenir à lui.

La théorie de Hofmann a apporté peu d'éléments nouveaux à celle de Ritschl. Peut-être a-t-elle été *le canal* par lequel quelques-uns des éléments précédents ont passé dans le système du théologien de Gœttingue. Ce qui est certain, c'est qu'elle facilitait à Ritschl la synthèse qu'il allait entreprendre. Elle lui montrait comment il était facile de réunir et de coordonner quelques-uns des résultats des Sociniens, de De Wette et de Schleiermacher, tout en continuant à dire, avec la doctrine traditionnelle, que nous sommes sauvés par Jésus et en Jésus. Ainsi, Ritschl trouvait dans les écrits de Hofmann une grande leçon de prudence : il pouvait y apprendre que, pour faire accepter une vérité, il faut éviter de froisser le sentiment religieux de ses contemporains, et qu'il est souvent utile de présenter des idées nouvelles sous une forme ancienne, c'est-à-dire en conservant les expressions auxquelles les hommes pieux sont habitués. La méthode est dangereuse, très dangereuse sans doute : nous n'hésitons pas à la repousser, dès que le sens de la vérité risque d'être émoussé par elle. Mais nous ne saurions oublier que le christianisme pri-

mitif, lui aussi, a enveloppé souvent les vérités nouvelles dans une forme judaïque.

On le voit, la sotériologie de Ritschl, comme les autres parties de sa dogmatique, a été longuement préparée par les théories antérieures et contemporaines. Là est la cause de son succès, le secret de son influence. Une doctrine de la rédemption qui ne plongerait pas ses racines dans les aspirations religieuses d'une ou de plusieurs générations, serait comme un feu de paille sans durée, comme une prédication au milieu du désert.

Le mérite de Ritschl est d'avoir réuni, dans une synthèse plus complète et plus homogène que celle de Hofmann, les observations éparses chez ses prédécesseurs. Il a compris que, de toutes les tentatives précédentes, se dégageait comme une grande leçon de l'amour et de la miséricorde de Dieu, de la nécessité de réconcilier l'homme pécheur avec son Père céleste, pour lui communiquer une impulsion puissante vers le bien. Il a complété et corrigé les théories antérieures l'une par l'autre, conservant ce qui répondait, selon lui, aux besoins religieux de son temps, abandonnant ce qui lui semblait d'un autre âge.

Il a défendu les résultats de ce labeur immense avec un enthousiasme sans égal. Il a cherché à les confirmer par l'histoire et par l'exégèse. Sans doute, celle-ci a quelquefois compromis quelques-unes de ses affirmations. Notre vigoureux dialecticien n'a pas toujours eu le courage de reconnaître que la Bible n'est pas d'accord avec quelques-unes de ses thèses favorites ou d'abandonner ces dernières, parce qu'elles n'étaient pas conformes à l'enseignement des auteurs sacrés. Mais ces lacunes ne sauraient empêcher l'historien de reconnaître que Ritschl, en même temps que d'autres, mais avec plus de force et d'habileté que ses prédécesseurs, a su don-

ner une expression vivante, puissante aux idées vagues et confuses de sa génération. C'est parce que la doctrine de la rédemption préoccupait ses contemporains que Ritschl en sentit l'importance dès sa première année d'études, et c'est parce qu'il lui a consacré la meilleure partie de sa carrière théologique qu'il a fait avancer le problème. Ceux-là même qui aboutissent à des conclusions différentes devront tenir compte de ses travaux.

CONCLUSION

« Es wird sich von der Theologie Ritschl's als Gesammterscheinung nicht leugnen lassen, dass sie einen *Wendepunkt* der theologischen Entwicklung unseres Jahrhunderts bezeichnet. »

L. LEMME, *Die Prinzipien der Ritschl'schen Theologie*, 1891, p. 1.

L'étude précédente nous a montré, croyons-nous, comment la théologie de Ritschl se rattache aux systèmes antérieurs et quelle est sa vraie originalité. Mieux qu'aucune apologie, l'évolution historique de la pensée religieuse en Allemagne nous a fait comprendre en quoi elle répondait aux besoins de l'époque où elle est née. Elle nous a donné le secret de son succès rapide.

Désormais le génie de Ritschl nous apparaît sous un jour nouveau. Notre théologien se présente à nous, non comme un esprit absolument novateur ou destructeur, aspirant à briser tous les liens qui l'unissent à ses prédécesseurs, mais comme un génie essentiellement éclectique, réunissant, dans une vaste synthèse, la plupart des résultats lentement acquis par plusieurs générations de philosophes et de dogmaticiens.

Le mot si juste de M. Harnack se trouve vérifié : le système de Ritschl nous est apparu « comme le fruit des travaux de la théologie protestante » depuis plus d'un siècle (v. p. 9).

Mais tous ces éléments, empruntés aux sources les plus diverses, Ritschl les a marqués au coin de sa personnalité puissante; il les a presque toujours fondus en un système qui

était bien à lui. « Il a su s'assimiler, dit son fils, les impulsions spirituelles qu'il a subies, les influences qui ont agi sur le développement de son caractère et sur sa conception de la vie entière [1]. »

Si la dogmatique de Ritschl est un anneau dans la chaîne d'une longue évolution, si elle a eu pour but de satisfaire les besoins religieux d'une époque donnée, elle ne saurait nous apparaître, ni comme une théologie définitive, ni comme la religion de l'avenir. Ce qui a fait son succès à un moment donné de l'histoire l'aurait peut-être fait échouer un demi-siècle plus tôt ou plus tard.

Dès lors, nous nous sentons une indépendance complète vis-à-vis de ses résultats. Plus nous avons insisté sur la valeur *historique* de ses différentes parties, plus nous nous sentons libre de la corriger ou de la compléter par les enseignements de la Bible ou par l'expérience religieuse. En agissant ainsi, nous ne ferons que suivre les préceptes du maître de Gœttingue lui-même.

C'est à cet examen critique que nous consacrerons les quelques pages de cette conclusion.

I

L'erreur principale du système de Ritschl est, selon nous, dans la *théorie de la connaissance* [2]. En montrer les fluctuations et les incertitudes, c'était déjà en faire pressentir les lacunes. Evoluant de Kant à Lotze et de Lotze à Kant, notre théologien est mort avant d'avoir trouvé la base solide et définitive sur laquelle il voulait fonder son système.

[1] Otto Ritschl, *A. Ritschls Leben*, I, p. 1-2.

[2] Voir pour une critique plus détaillée de la théorie de la connaissance l'excellente étude de M. Pfleiderer dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, avril 1889.

Sans doute, Ritschl a raison de montrer, dans sa critique de la doctrine platonicienne, qu'une connaissance *adéquate* de la chose en soi, indépendamment de ses rapports avec nous, est impossible. Nous nous associons à lui, lorsqu'il affirme, avec Lotze, que nous ne devons pas déduire les phénomènes *donnés*, d'une abstraction qui n'est *pas donnée,* mais rechercher la loi immanente (*die innere Ordnung*) qui régit ces phénomènes (*Théol. et Mét.* p. 40). C'est là la vraie méthode expérimentale qui part des faits connus. Mais, s'ensuit-il qu'il faille s'arrêter là pour affirmer que « nous ne pouvons rien savoir » de ce qui dépasse l'expérience sensible ? Parce que nos sens ne peuvent nous conduire à une connaissance parfaite des choses, faut-il nous contenter d'un *agnosticisme* complet ou d'affirmations *pratiques* sans valeur scientifique ? Telle n'est pas, nous l'avons vu, la conclusion que Lotze tire des mêmes prémisses. Ritschl nous paraît être dans la bonne voie lorsqu'il reproche à Kant de déclarer le noumène inconnaissable, lorsqu'il prétend que, par les phénomènes, nous pouvons arriver *à une certaine connaissance* de la cause qui les produit. Mais, au lieu de se demander, avec Lotze, ce que doit être la chose pour pouvoir agir sur nous, Ritschl s'arrête à une affirmation vague qui ne résout pas le problème posé ; il ne nous apprend pas si notre conception de la chose correspond à une réalité quelconque. Il ne se demande pas *comment* la cause, dont il reconnaît l'action, peut agir sur nous, *comment* cette *finalité* et cet *ordre* qui le frappent peuvent se manifester dans les phénomènes. Au contraire, entraîné par sa polémique contre la théologie de Frank, il ne veut pas qu'on sépare, dans son esprit, le phénomène de la cause qui le produit. Il rejette toute tentative pour pénétrer au-delà des impressions que les choses font sur nous.

Voilà pourquoi, comme tous les phénoménistes qui ne veu-

lent pas du matérialisme, il aboutit à un idéalisme subjectif, à des conclusions qui, prises à la lettre, rendraient toute théologie impossible.

Le *dualisme*, qui est la conséquence de cette théorie de la connaissance, n'est pas moins contestable.

Faire reposer toute la théologie chrétienne sur des *jugements de valeur* (*Werthurtheile*) peut être un procédé très commode pour des esprits prudents, qui n'aiment pas se prononcer sur les questions brûlantes. Pour le dogmaticien, de tels jugements ne sauraient avoir de valeur réelle que s'ils reposent sur des *jugements d'existence*, c'est-à-dire s'ils supposent la réalité de la chose et la possibilité d'arriver à une certaine connaissance de la vérité objective.

De là l'incertitude qui plane, dans le système de Ritschl, sur les idées les plus élevées de la théologie chrétienne : Dieu, le Saint-Esprit, l'immortalité de l'âme, la liberté, la conscience religieuse.

II

Ces lacunes ne sauraient nous faire oublier les mérites incontestables de la *méthode théologique* de Ritschl.

En déclarant la foi chrétienne indépendante des résultats variables de la philosophie, de la critique historique et des sciences naturelles, le théologien de Gœttingue a communiqué à ses élèves la certitude inébranlable que notre salut ne dépend pas des résultats de nos recherches scientifiques. Grâce à ce principe, nous poursuivons nos études avec une sérénité pleine et entière, dans la ferme assurance que, si Dieu avait voulu que la solution de tel ou tel problème historique ou métaphysique fût la condition de notre salut, il ne l'aurait pas voilée à nos yeux.

Mais Ritschl va trop loin dans cette voie où l'entraîne irrésistiblement la distinction qu'il a établie entre la connaissance religieuse et la connaissance scientifique. Revendiquer l'indépendance de la foi religieuse, est-ce nécessairement nier tout rapport de la dogmatique et de la philosophie ? Si réellement tous les résultats de la métaphysique et des sciences sont indifférents à notre foi, ne serons-nous pas en droit de tirer les conséquences suivantes [1] : Dans nos recherches philosophiques, nous pouvons aboutir à l'agnosticisme ou au matérialisme ; dans nos études historiques, nous pouvons arriver à la conviction que tous les livres bibliques sont inauthentiques et sans valeur historique, que les récits évangéliques sont de belles légendes pieuses, que Jésus-Christ est un homme pécheur comme tous les autres, et, malgré cela, notre foi religieuse restera la foi chrétienne dans toute sa pureté ?

Il y a là un problème angoissant pour l'homme religieux de notre temps. On ne saurait le résoudre en élevant une muraille entre la religion et la philosophie. Il nous paraît impossible de croire, comme chrétien, ce que notre esprit rejette en philosophie. Ritschl était dans le vrai, lorsque, à l'entrée de sa carrière, il écrivait à son père : « Tu veux exclure la philosophie de la théologie... Et pourtant *il ne peut y avoir qu'une vérité.* [2] » Si conquérir l'indépendance de la dogmatique, c'était sacrifier l'unité de notre esprit ou cesser d'être absolument sincère avec nous-même, ce serait un prix trop précieux pour une autonomie illusoire.

Quant aux sources de la dogmatique chrétienne, Ritschl a le mérite d'avoir suivi le grand courant de la théologie évangélique et d'avoir compris, mieux que Schleiermacher et son école, l'importance de l'Ancien Testament pour l'intelligence

[1] Voir sur ce point les excellents développements de M. R. Wennagel : *La logique des disciples de Ritschl et la logique de la Kénose*, Strasbourg, 1883, p. 4.
[2] Lettre du 26 mars, 1843. Voir O. Ritschl, *A. Ritschls Leben*, I, p. 77.

du Nouveau. Mais, trop souvent, au lieu de rechercher, en historien impartial, le sens des passages bibliques, il se laisse diriger par ses propres thèses dogmatiques.

III

Cela se remarque déjà dans la *théologie spéciale* de Ritschl. Combattant l'idée traditionnelle de la colère divine, notre auteur violente les textes pour chasser cette idée du Nouveau Testament et des « passages classiques » de l'Ancien. Son idée d'un Dieu d'amour est certainement plus juste et plus biblique que la conception exclusive d'un Juge irrité. Mais la doctrine de Ritschl, elle aussi, est bien incomplète. Non seulement il n'est pas possible de ramener tous les attributs de Dieu à la notion d'amour, mais la théorie nouvelle méconnaît une part de vérité que la dogmatique orthodoxe essayait d'expliquer d'après les enseignements de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Lorsque notre conscience nous condamne, nous avons le sentiment que nos relations avec Dieu sont rompues; nous avons la certitude de l'avoir offensé. Ce sentiment a quelquefois, chez le chrétien qui a péché, une clarté et une force qui l'accablent. Ce n'est pas l'idée d'un Juge irrité qui réclame vengeance. La conscience distingue parfaitement entre une inimitié de Dieu, qui serait incompatible avec son amour, et la sainte irritation d'un Père offensé, sans laquelle l'amour lui-même ne serait qu'indifférence ou faiblesse. Une théologie qui veut être *expérimentale* ne saurait renoncer à expliquer un fait aussi général.

Sans doute, il n'est pas possible de démontrer scientifiquement la réalité de ce sentiment à ceux qui ne l'ont pas éprouvé. Mais, si vous qualifiez cette certitude morale d'illu-

sion, alors, quel garant aurez-vous de la réalité du sentiment contraire sur lequel Ritschl fait reposer sa théologie entière, quelle preuve que la conscience du pécheur *réconcilié*, le sentiment filial du chrétien vis-à-vis de son Père céleste, ne sont pas eux aussi des illusions ?

Sur ce point encore la théologie de Ritschl est incomplète et se présente à nous comme une réaction exclusive contre la conception traditionnelle.

IV

Dans sa *Christologie*, Ritschl n'est pas moins infidèle à l'enseignement de la Bible.

Avec l'école libérale, il a, il est vrai, très bien mis en lumière le côté humain de la personne du Christ, l'importance de son œuvre morale comme fondateur du royaume de Dieu parmi les hommes.

Mais a-t-il le droit d'appliquer au révélateur de l'amour divin l'attribut de la divinité ? Le Christ de sa dogmatique n'est-il pas souvent plus rapproché de l'« homme idéal » des rationalistes ou de la philosophie critique, que du Fils de Dieu des évangiles synoptiques ?

L'idée du Messie, telle qu'elle apparaît dans le judaïsme et qui forme le fond de la conscience messianique de Jésus, implique déjà la *préexistence réelle*[1]. Non seulement l'idée du Logos est une idée essentielle au quatrième évangile, mais la notion de la préexistence réelle se rencontre même dans les synoptiques[2].

[1] Voir, outre les ouvrages cités p. 75, l'article de M. Ménégoz dans les *Annales de bibl. théol.*, 1888, n° 6 ; la belle thèse de M. E. de Faye, *Les apocalypses juives*, 1892, p. 124 sq., et, dès 1878, la très remarquable étude de M. A. Wabnitz, *Messias Judæorum*.

[2] Voir P. Lobstein, *La notion de la préexistence*, Paris, 1883, surtout ch. III et IV.

Il faut donc, ou bien reconnaître que l'enseignement de la Bible ne confirme pas la christologie de Ritschl et corriger celle-ci d'après les documents du Nouveau Testament, ou bien dire que le dogme christologique a dépassé la vérité historique dès l'époque du Nouveau Testament, renoncer à l'expression amphibologique de divinité et déclarer franchement qu'on se sépare sur ce point de la doctrine de l'Eglise primitive — mais alors Ritschl serait infidèle à la méthode biblique qu'il préconise.

V

Ritschl a été beaucoup plus heureux en plaçant l'idée du *royaume de Dieu*, objet principal de la prédication du Sauveur, au centre de la dogmatique chrétienne. Cette notion a eu sur la dogmatique protestante et déjà sur la théologie pratique une influence bienfaisante. Travailler tous ensemble aux progrès d'un royaume moral sur la terre, voilà le but que Ritschl placc devant nous, l'idée directrice qui doit inspirer toutes nos actions. On ne saurait en trouver de plus élevée.

« L'idée précieuse du royaume de Dieu n'est pas un rêve de l'imagination, une illusion, c'est une force divine ; elle agit dans l'Eglise, elle nous saisit, elle nous pénètre, elle donne à la volonté une impulsion décisive vers l'idéal le plus élevé, vers la vie éternelle [1]. »

Peut-être le caractère religieux de ce royaume disparaît-il un peu trop devant l'élément moral, malgré les corrections que Ritschl a apportées sur ce point à sa dernière édition. On est souvent tenté d'oublier l'origine religieuse de cette association terrestre, lorsqu'on voit notre dogmaticien opposer

[1] Voir Thikötter, *Darstellung und Beurtheilung der Theologie A. Ritschls*, 2e éd., p. 58 ; cf. Aguiléra, p. 93.

« l'association morale » qui est le royaume divin, à l'« association religieuse » qui est l'Eglise (III[2], 265 ; cf. III[3], 270), lorsqu'on le voit insister toujours sur l'activité dans ce royaume. Mais il ne faut pas oublier que, pour lui, cette « activité morale » a, elle aussi, la valeur d'un culte envers Dieu (III, 270).

VI

La théorie de Ritschl sur le *royaume du péché* a soulevé, avec raison, des objections beaucoup plus nombreuses. Sans doute, notre dogmaticien a eu raison de combattre une certaine notion d'une culpabilité héréditaire (*Erbsünde*), qui serait en contradiction avec la liberté et la responsabilité humaines. Si, vingt ans après la publication de l'ouvrage de Ritschl sur la rédemption, M. C. Bois a cru pouvoir dire que c'est là une opinion qui n'est plus soutenue par personne[1], la polémique vive, incisive du théologien de Gœttingue y a été pour quelque chose. Mais Ritschl a été trop loin dans son opposition contre le dogme traditionnel. Il a méconnu ce qu'il y avait de juste dans la théorie du péché originel, c'est-à-dire cette tendance au mal que nous constatons chez l'enfant et qui se transmet par l'hérédité aussi bien que certains vices physiques. C'est pour avoir repoussé cette vérité profonde, dont le dogme traditionnel est une explication théologique, que Ritschl a remplacé l'égoïsme *inné* de l'enfant, par une tendance naturelle à faire le bien.

Une telle théorie fait grand honneur aux enfants que Ritschl a vu grandir autour de lui ; nous devons avouer que ceux que nous avons connus ne la confirmaient pas.

[1] *Revue théologique*, 1889, p. 207.

VII

Le couronnement du système de Ritschl, la théorie de la *Justification et de la Réconciliation*, a, elle aussi, une part de vérité et une part d'exagération.

En portant le dernier coup à la conception de l'*équivalence juridique*, telle que le droit romain ou germanique l'avait fournie à la dogmatique chrétienne, il est d'accord avec quelques-uns des théologiens les plus pieux et les plus savants de son temps. En montrant que, pour sauver l'humanité, il fallait transformer les sentiments du pécheur à l'égard de Dieu, il a remis en lumière un point trop souvent négligé par beaucoup de dogmaticiens protestants. Dans son système, la rédemption n'est plus un acte transcendant et magique, auquel l'homme n'a aucune part. Elle n'est pas non plus uniquement un fait subjectif *(Gemüthsprozess)*. Elle est un *acte de la conscience religieuse (innerer Vorgang)* reposant sur le *fondement historique* de la prédication de Jésus.

Mais nous retrouvons ici la lacune signalée déjà dans la doctrine de Dieu. En ramenant tous les attributs divins à celui de l'amour, Ritschl rend toute expiation proprement dite inutile. Dieu, n'étant pas irrité contre le pécheur, ne demande pas de victime.

Dès lors, la signification tragique du drame du Calvaire est singulièrement diminuée. D'autres ont montré, avec une évidence lumineuse, combien cette conception s'éloigne de celle de saint Paul [1].

Mais Ritschl n'est pas seulement infidèle à la méthode

[1] Voir Pfleiderer, *Die Theologie Ritschls nach ihrer biblischen Grundlage*, *Jahrbücher für protestantische Theologie*, déc. 1889, et E. Ménégoz, *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, Paris, 1882, p. 74 sq.

biblique qu'il préconise. Comme sa doctrine de Dieu, sa théorie de la justification laisse dans l'ombre l'un des faits les plus importants de la psychologie chrétienne : le sentiment angoissant de la *coulpe*, qui exige le repentir du pécheur. Même si l'on partait des prémisses de Ritschl, il faudrait compléter sa doctrine en disant : Oui, Dieu nous annonce par Jésus-Christ que nous pouvons revenir à lui (Ritschl). Mais, pour cela, il faut avant tout que le pécheur regrette son manque de confiance, se repente. Comment naît ce repentir du pécheur ? Jésus-Christ le produit en nous par sa prédication, par sa vie (Ritschl), et *surtout* par sa mort. C'est là la grande *révélation* de l'amour de Dieu pour nous (Ritschl), *et de son horreur pour le péché* (à ajouter à Ritschl)[1]. Là est le mobile principal qui doit humilier le pécheur et le jeter brisé et contrit au pied de la croix. Jésus-Christ a accepté la mort pour montrer la gravité tragique du péché et pousser l'homme à la repentance et à la foi. Ainsi Dieu *me* réconcilie *en Jésus et par Jésus.*

Sur ce point encore, le témoignage de notre conscience, comme celui de la Bible, nous oblige à corriger la sotériologie de Ritschl.

* * *

Telle qu'elle est, avec ses avantages réels et ses lacunes incontestables, la dogmatique de Ritschl nous apparaît comme l'une des productions les plus puissantes de notre siècle. Aussi longtemps qu'on avait oublié d'étudier l'évolution organique du système, ses contradictions restaient inexplicables. Lorsqu'on avait coupé tous les liens qui rattachaient la dogmatique de Ritschl aux travaux antérieurs, la raison de son influence restait un mystère. Au contraire, considérée comme un orga-

[1] Theremin avait insisté sur ce point. On ne peut s'empêcher de regretter que Ritschl ne l'ait pas suivi ici encore.

nisme vivant, replacée dans son milieu historique, cette théologie nous intéresse à double titre : d'abord comme une crise dans l'évolution de la pensée religieuse en Allemagne, — puis comme l'expression des besoins religieux d'une grande partie de nos contemporains.

Les thèses qui nous ont paru être les plus heureuses sont précisément celles qui avaient été longuement préparées ou énoncées déjà avant Ritschl : l'autonomie de la dogmatique chrétienne, l'importance du royaume de Dieu, la polémique contre une conception purement juridique de la rédemption. Ce qui est réellement original dans le système de Ritschl, ce que l'auteur a ajouté aux observations de ses prédécesseurs, devra presque toujours être corrigé, parce que l'auteur a exagéré les thèses qui lui appartiennent en propre : la polémique trop vive contre la métaphysique, la négation de la juste et sainte irritation de Dieu, la théorie de la justification et de la réconciliation.

Reconnaître franchement les liens qui unissent le nouveau système aux théories antérieures, ce n'est nullement rabaisser ou dénigrer le génie de Ritschl. Est-il donc si facile de coordonner, de réunir, en une synthèse puissante, des observations éparses, des idées émises déjà, mais perdues dans de gros volumes ? Un système théologique n'a de valeur que par le lien intime et caché qui le met en harmonie avec la conscience religieuse de ses contemporains. Les idées émises par Theremin et par Menken n'avaient exercé sur l'ensemble de la théologie protestante aucune influence décisive. Reprises par Ritschl, elles ont été comme un ferment de vie pour la dogmatique moderne.

C'est qu'une idée n'a d'influence que lorsqu'elle est lancée dans le monde au moment favorable. Lorsqu'une doctrine re-

ligieuse ne rencontre pas, dans l'âme humaine, des cordes qui puissent vibrer à l'unisson avec elle, elle est comme une harmonie qui se perdrait dans un espace où aucune oreille ne pourrait la percevoir.

Voilà pourquoi les hommes qui ont exercé le plus d'influence ne sont pas ceux qui ont été en avance sur leurs contemporains, ceux qui nous apparaissent comme les précurseurs d'une révolution future. Ce sont, au contraire, ceux qui arrivent *au moment propice* pour donner une expression vive et puissante aux besoins religieux de leur époque.

« Satisfaire à l'attente, à la recherche des esprits *actuellement* vivants et tourmentés, leur donner les moyens de se justifier à eux-mêmes leur foi et leur espérance,..... voilà le principal mérite et le suprême éloge de toute théologie véritable... C'est dans la mesure où celle de Ritschl répond aux besoins de la génération actuelle qu'elle est vivante et féconde [1]. »

[1] A. Sabatier. *Lettre* dans Aguiléra, *La théologie de l'avenir*, p. VI et VII.

TABLE DES MATIÈRES